# ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 62 JULIO, 1942 VOLUMEN 16


# PRINCIPIOS ÉTICOS EN MATERIA ECONÓMICA

*(Algunos puntos de vista de la escolástica)*

En una de sus páginas más bellas, insertada oportunamente por León XIII en la Encíclica *Inmortale Dei* (1885), sobre la constitución cristiana del Estado, hizo San Agustín una síntesis maravillosa de la reforma social que obró la Iglesia, con sus principios éticos, en el individualismo egoísta del mundo grecorromano (1).

Esta obra de restauración la dirigieron, sobre todo, San Juan Crisóstomo y San Basilio, en Oriente; San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio M., en Occidente. Con particular relieve destacan aquellos Santos Padres el carácter transitorio y la condición de medios subordinados a un fin superior que tienen los bienes terrenos, en concreto, las riquezas; el dominio supremo que sobre ellas se reserva siempre Dios Nuestro Señor, otorgando a sus propietarios una posesión limitada por ciertas condiciones, entre las que conviene apuntar la función social, bien entendida, de la propiedad (2) y el deber de hacer limosna de lo superfluo, a fin de que el uso de los bienes terrenos sea verdaderamente común a todos los hombres, según el plan del Creador (3);

---

(1) *De moribus Ecclesiae*, ML, 32, 1.336-7; v. la versión en J. Azpiazu, *Direcciones pontificias*, Madrid, 1927, 214, n. 25.

(2) V. Encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI; ed. Goenaga, 59, n. 50; y A. Brucculeri, *La funzione sociale della proprietà*, Civ. Cat., a. 87, t. IV (1936), 26-36, 112-26, 265-77.

(3) El deber de la limosna lo fundan los SS. PP. en la frater-

la moderación en el uso de las riquezas, tanto por el peligro de que arrastren el corazón y destruyan la pobreza de espíritu, como porque es menester que todos vivan en alguna forma del fruto de su trabajo y no de los cuidados ajenos... Quien no trabaja, que no coma, habían aprendido en San Pablo.

Y algunos autores, como Langenstein, comentaron ardorosamente este pensamiento, dando a entender que nadie se puede sustraer lícitamente a esta ley (4). Molina, en los albores de la Edad Moderna, parece más indulgente. C. de Summenhart consideraba como ilícito cierto contrato de seguros, entre otros motivos, porque con su práctica se quieren sustraer algunos de la ley del trabajo, y "ganan estando ociosos". Molina responde al motivo indicado, que es inconsistente: los ricos no están obligados inexorablemente a trabajar para vivir; no es ése el sentido de la maldición de Dios en el *Génesis*, 3, 17-19 (5).

Estos puntos de vista recogen y sostienen los teólogos medievales, depositarios como se sienten de la tradición, y perfeccionan así el consorcio de la ética con la economía. Esta última no les interesa en sí—por eso no reúnen sistemáticamente las doctrinas económicas—, sino en cuanto tiene que ser influída por aquélla (6).

---

nidad de los hombres, hijos de un Padre común, destinados a un mismo fin, unidos en una sociedad regida por leyes morales y sublimada por otra unión sobrenatural—la unidad y Κοινωνία religioso-social de que habló San Pablo, 1 Cor., 12, 12; 2 Cor., 8, 4, 14 ss., etcétera—, en el Cuerpo místico de Jesucristo. Frecuentemente aducen también el tan mal entendido principio de la comunidad de bienes, no porque nieguen la propiedad privada, sino porque tienen presentes las obligaciones que Dios ha impuesto al rico de hacer extensivo de alguna manera el uso de sus riquezas a los prójimos necesitados. V. I. SEIPEL, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, Viena, 1907; O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Friburgo de Br., 1908.

(4) V. *Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis*, p. 1, c. 1; v. c. 47 y 48.

(5) «Neque divites tenentur laborare ut pane suo vescantur aut id eis praecipitur Genes. 3, sed illud est denuntiatio poenae ob peccatum Adami, quod ipsi posterisque suis necesse deinceps esset futurum laborare ut terra necessaria ad ipsorum sustentationem eis suppeditaret...» *De contractibus*, 507. 2.

(6) W. ENDEMANN, el incansable investigador de las doctrinas canonísticas, se expresa así: «Die kanonische Theorie hat kein System der Volkswirtschaftslehre, man kann fast sagen, sie hat keine volkswirtschaftlichen Ansichten, sondern bloss Ansichten von volkswirtschaftlicher Bedeutung». Pero añade que esas ideas bastan para

Y ciertamente que no merecen censura por ello. Porque, si bien es verdad que ni los moralistas, por su cuenta, ni los economistas, por la suya, llegarán independientemente a la solución de un problema que reclama el concurso de unos y de otros, es también muy cierto que el desorden económico de las naciones se debe en gran parte a la relajación producida en los *principios éticos en materia económica*. Por eso me parece acertada en principio la tendencia del P. Joaquín Azpiazu cuando, en sus dos últimas obras, enfoca estos problemas, abarcando el campo de todas las virtudes relacionadas con ellos (7). El confesor, interesado en conocer si hay o no lesión estricta de la justicia conmutativa, puede quedar algo contrariado; pero nuestra labor, para que sea eficaz y durable, tiene que llegar a todas las raíces morales del mal, sacar a la superficie todos los desórdenes y ponderar todos los aspectos, para que no se contenten incluso los buenos con no robar o no hacer daño al prójimo, sino que aprendan a apreciar los bienes terrenos en su justo valor y conforme al destino que recibieron del Creador. Sólo así serán eficaces nuestros esfuerzos para remediar la situación económica, tan angustiosa, de gran parte de la humanidad.

Nosotros, por nuestra parte, querríamos contribuír de lejos en este sentido, exponiendo algunos de los principios doctrinales que dirigían a los moralistas medievales en sus ideas y resoluciones sobre los problemas económicos. Bastará, naturalmente, que nos limitemos a una época muy restringida, y aun a dos o tres autores insignes; porque si las mismas aplicaciones a la vida práctica de los negocios se exponen con cierta uniformidad, cuánto menos variarán aquéllos tomados en sí mismos.

## I. El justo medio

Regla típica, en relación íntima con el difícil problema del justo precio, es la que podríamos llamar del justo medio, o

---

apreciar cierto panorama de lo que hoy llamamos economía. *Die nationalökonomischen Grundsätze der Kanonistischen Lehre*, Jena, 1863, I, 4.

(7) V. *Moral profesional económica* y *Los precios abusivos ante la moral*. Madrid, 1941.

sea de la moderación que ha de mantener a los hombres a la debida distancia de los extremos viciosos. No echamos cálculos sobre los fines preconcebidos, sino sobre los medios que debemos poner en juego para conseguirlos; porque éstos deben estar en proporción con aquéllos. Este principio del Doctor de Aquino, que vale para todas las virtudes, se aplica de una manera especial al uso moderado de las riquezas, y es precisamente a propósito de la codicia cuando lo expone el Santo (8). Los bienes materiales son medios para vivir decorosamente y practicar la virtud; luego tienen que tomar su medida del fin a que se dirigen. Y en la transgresión de esa medida a impulsos de la avaricia habrá pecado (9).

A este criterio se acude constantemente al disputar sobre la codicia y la prodigalidad, sobre el salario equitativo y el precio justo; y no deja de ser curioso que hasta los mismos hombres de negocios adopten el lenguaje de los teólogos. "Si queremos que las cosas sean perfectas—reconoce uno de ellos—es menester entrar por la vía media... Separarse del medio es demasiado peligroso... El que va por el medio, siempre halla paz... Las obras de quien va por el medio, suben al Cielo... (en cambio), jamás se podrá vivir con rectitud moral y moderación si se aleja de la vía media"... (10).

1) *Categorías sociales.*—Una consecuencia inmediata de esta regla es el concepto que se formaron los moralistas de los diferentes grados y categorías en la sociedad. La Divina Providencia los quiso en el mundo, para que de esa manera se vean satisfechas las múltiples necesidades humanas, y también las diversas voca-

(8) (In operabilibus) «oportet finem supponere... Non consiliamur de finibus sed de his quae sunt ad fines... Medicus non consiliatur an debeat sanare infirmum, sed hoc supponit quasi finem. Nec rhetoricus consiliatur si debeat persuadere, sed hoc intendit quasi finem... Et sic nullus aliorum operantium consiliatur de fines. *In decem libros ethicorum*, III, lect. 8; v. S. th., 1-2, 14, 6.

(9) «In quibuscumque bonum consistit in debita mensura necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem bonum consistit in quadam mensura; nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini... bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem...» S. th. 2-2, 118, 1 c.; 1-2, 2, 1; 2-2, 50. 3 ad 1; 66. 1.

(10) F. SACHETTI: *I sermoni evangelici, le lettere ed altri scritti rari*, serm. 38 y 49, Firenze, 1857, 126, 168-9, 173; citado por A. FANFANI: *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*. Milán, 1923, 67.

ciones de los individuos (11); pero quiso también que cada uno se conforme con su suerte. Faltaría al imperativo del justo medio quien se afanara por acumular riquezas para subir en la escala social o preparar a los hijos una posición más holgada que la suya (12). Un autor, tal vez el menos alejado del liberalismo sin trabas, habla del vicio vergonzoso de la avaricia, en el que incurren los ricos cuando, "teniendo lo suficiente para vivir conforme a las circunstancias y a la condición de su persona y de la categoría social, no obstante, negocian para enriquecerse más y adquirir más bienes sin causa justa y sin motivos de piedad...; siendo así que la actividad económica de los hombres debía ordenarse a "satisfacer las necesidades de la vida humana, limitada de suyo en sus exigencias" (13).

La idea de que los hijos deben heredar la condición de sus padres se admite generalmente hasta fines de la Edad Media; de hecho sucede también así cuando no abrazan la carrera eclesiástica. Con alguna inexactitud apunta A. Fanfani que es menester llegar al siglo XVI para encontrar un Cayetano, que se atreva a dar el vistobueno a las ansias de medrar de una persona capacitada especialmente para ello (14). Porque, por lo menos desde el siglo precedente, hay autores que participan de un criterio más amplio. La profunda transformación que se iba operando en el mundo económico les hacía caer en la cuenta de que en muchísimos casos no se puede presumir ya la ilicitud de los medios em-

---

(11) «Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos... Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi...» Santo Tomás, *Quaestiones quodlibetales*, qdl. VII, q. 7, 17; v. *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 134.

(12) «Unde, qui quantum ad ista satis habet, et nihilominus indesinenter laborat divitias acquirere, vel ut altiorem statum acquirat, vel post sine laboribus habeat abundanter, aut ut filii eius abundent vel magni fiant, omnis talis, damnabili agitatur avaritia voluptate vel superbia». E. DE LANGENSTEIN, *Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis*, p. 1, c. 12.

(13) E. LESINO: *De usuris*, c. 9, p. 1.

(14) V. *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*. Milán, 1933, 122. El texto al que se refiere este autor se lee en el comentario a la *S. th.*, 2-2, 118, 1.

pleados para alterar aquella condición estacionaria de las clases sociales.

Escoto había defendido el lucro de los comerciantes que respondiera, no sólo a las necesidades propias y de la familia, sino a la diligencia, destreza y peligros sorteados (15); y muchos autores del siglo XV no se atreven ya a condenar los esfuerzos para mejorar la posición. J. Buridano, v. gr., aunque reprueba el afán desmesurado de quien vive con la obsesión de más y más bienes superfluos y en exceso, no se atreve, sin embargo, a dar por lícita la intervención del Estado para reprimir en sus actividades a quien pretenda abundar en bienes cuanto pueda lograrlo, si, por otra parte, se guardan "las debidas formas y el orden debido" (16).

Con mayor razón admiten los moralistas posteriores la legitimidad de esos cambios de condición social. Molina, por ejemplo, no sólo no les pone reparo, sino que opina: "esto pertenece al azar de unos y de otros, y cada ciudadano tiene derecho a subir en la sociedad a un grado superior, si le ampara la suerte. A nadie corresponde una categoría fija, de la que no pueda ni subir ni bajar" (365, 4).

2) *Codicia de riquezas y práctica del comercio.*—Con esto queda dicho implícitamente que los moralistas condenan, no sólo las acciones injustas a impulsos de la codicia, sino la codicia misma de las riquezas que, como dice H. Tawney, en nuestro régimen capitalista se aplaude como un acto de virtud (17). Una prueba palmaria de lo segundo nos ofrecen las distinciones, tan frecuentes en materia de préstamos, cuando se condenan como viciados por la usura mental, e. d., por la codicia interior, contratos que materialmente se hicieron conforme a las normas de justicia. Y en cuanto a lo primero, de las acciones injustas motivadas por la codicia, puede aducirse como ejemplo típico la actitud recelosa de la escolástica ante el comercio lucrativo (heredada en parte de los Santos Padres (18), y en parte adoptada

(15) V. *In IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, n. 23.
(16) *Quaestiones in VIII libros politicorum*, l. V, q. 2; l. II, q. 2.
(17) *Religion and the Rise of Capitalism*. Londres, 1936, 35.
(18) Aunque distinguen perfectamente entre la profesión y los vicios del que la ejercita—es clásico el pasaje de San Agustín. *In Ps.*, 70, 15, ML, 36, 885-90, que repiten constantemente los escolásticos—, como se trata de una ocupación peligrosa para el alma, no recatan sus censuras, llegando a decir San Gregorio M. hiperbólica-

por propia cuenta), al advertir los estragos que producía en la moralidad pública y en la conciencia profesional aquel desarrollo de la vida de negocios, que ya en tiempo de Santo Tomás (19) había empezado a desbordar la economía urbana y de mercado muy restringido, para inaugurar el internacional.

A. de Hales, que no es el más severo en este punto, distingue entre cosas malas en sí y malas por las circunstancias, para añadir: "por razón de la persona, motivo, modo, tiempo, lugar, consorcio..., el comercio, como podría ser lícito practicado ordenadamente, puede resultar ilícito por el desorden" (20). En la paráfrasis de estas circunstancias, que hacen casi todos los grandes escolásticos posteriores, se suele dar a entender que son pocos los que proceden sin desorden (21). Santo Tomás nos pinta por su cuenta un cuadro sombrío del comercio, en el c. 3 de su l. 2 *De Regno;* y aunque tenga que acabar reconociendo la necesidad de procurar que haya algunos mercaderes, para aprovisionar convenientemente a las ciudades con lo que no alcanza a rendir la fertilidad del suelo nativo, considera la clase de los comerciantes y cambistas como la última en la sociedad (22). En cambio, los teólogos franciscanos muestran en general mayor amplitud de criterio, que con Escoto se convierte casi en panegírico del comercio, ensalzando los bienes que reporta a la sociedad (23). Las censuras y recelos quedan casi sólo para los in-

---

mente en su *Homilía* 24 sobre San Juan, que «la mayor parte de los negocios no pueden practicarse sin pecado, sino a duras penas».

(19) C. Spicq da a conocer algunos datos reveladores del ambiente de aquel tiempo, que no pudo ignorar el Santo. V. *La vie intellectuelle*, XXVII (1934), 469-82.

(20) *S. th.*, p. 3, q. 50, m. 1.

(21) «... mercatura, nescio quo suo genio, prae cunctis artibus et officiis inextinguibilem lucri sitim generat. Agricolae enim atque opifices suis officiis victitantes contenti sunt. Mercatores autem tum quia pecuniam prae manibus semper habent. tum quia haec ars plurimum eventibus fortunae patula est, avidissime lucro inhiant, in hoc nimirum aleatoribus simillimi; quae quidem aviditas animos absorbet, mendacia nutrit et dolos nectit». D. Soto: *De iustitia et iure*, l. 6, q. 2, a. 2.

(22) *IV Polit.*, lect. 3.

(23) *In IV Sent.*, d. 15, q. 2, n. 23. Pero antes había dicho: «Reipublicae utillimum est habere conservatores rerum venalium... In ulteriori etiam gradu utile est Reipublicae habere afferentes res necessarias... Ex quo sequitur mercatorem afferentem... vel qui illam coemptam conservant... habere vel exercere actum utilem Reipublicae... Haec omnia (de retributione) confirmantur; nam quantum de-

termediarios parásitos, que compran para revender inmediatamente, "sin transportar las mercancías de una parte a otra, sin haber tenido el cuidado de conservarlas o mejorarlas con su industria; sin servir siquiera para que la gente sencilla conozca el valor de lo que ha de comprar" (24).

Los sumistas abundan francamente en las ideas de Escoto. "Si el mercader toma la ganancia de sus negocios, no como fin..., sino como recompensa de su fatiga, merece grandemente—enseña la *Suma pacífica*—(siempre que proceda) con el debido objetivo honesto, e. d., por justa necesidad suya o de su familia, o por justa piedad..., o por justa utilidad pública...; a fin de que las cosas convenientes para el uso y para la vida de los ciudadanos no falten en la región y en la patria, sino que abunden a pesar de los lobos rapaces, que, con su avaricia insaciable, quieren devorarlo todo" (25).

Así, pues, ni la idea que tienen, en definitiva, los moralistas acerca del comercio, es tan irreconciliable con su práctica legítima como se supone a veces, ni se dejan ilusionar tanto con el bello ideal de una sociedad habituada a la regla del justo medio, que vivan ajenos a la realidad. Al contrario: los mismos motivos pastorales que los indujeron a los juicios severos cuando influía con toda su eficacia la fuerza de la moral cristiana en las conciencias, les movieron también a mitigar una intransigencia que, con el cambio de circunstancias, hubiera podido aumentar los pecados por error de conciencia.

Molina nos ofrece más tarde un ejemplo manifiesto de este tacto pastoral, unido a la más exacta puntualización doctrinal, cuando discute, en la disp. 339, la licitud de los negocios. Porque, aun los que se consideran estrictísimamente como tales y

---

beret alicui Reipublicae ministro legislator iustus et bonus retribuere, tantum potest ipse, si non adsit legislator, de Republica, non extorquendo tamen, recipere...», l. c., nn. 22, 23.

(24) *In IV Sent.*, d. 15, q. 2, n. 23.

(25) *Summa confessionis dicta pacifica conscientiae*, s. l., 1563, 108, v. Más aún: los comerciantes que proveen el mercado, llevando género de donde abunda a donde falta, lo hacen «con gran pace et utilità del ben commune et obligo di populi, et con debita giustitia, non puoco merito de l' anima sua». *Ibíd.* También San Bernardino adopta en sus sermones una posición bastante favorable a los mercaderes, distinguiendo entre profesión y peligro de la misma. Véase *Opera omnia*, t. II, serm. 33, a. 1. Venecia, 1745.

tienen por objeto la compra de mercancía para revenderla más cara sin elaboración ulterior ninguna, "en sí mismos no son obra ni de la virtud ni del vicio, sino indiferentes para la una como para el otro. Y tomados debidamente, en orden a un fin recto, son lícitos; desde el punto de vista moral, buenos, y para las naciones, útiles y necesarios". Pero como son tantas las circunstancias que pueden malearlos y tan grande la fuerza seductora del lucro para con la fragilidad humana, "la vida de negocios está expuesta a muchos peligros de conciencia. Y aun en sí misma, por razón de su fin próximo..., y porque absorbe las actividades del alma y la aparta de la vida espiritual, presenta cierta... inconveniencia". (L. c., 4, 5, 7.)

Han ido, por tanto, demasiado lejos en sus conclusiones los que han deducido de todo esto que los moralistas, con sus conceptos poco estimuladores de la vida de negocios, retardaron el progreso económico e incluso tuvieron sus reparos sobre la vida de desahogo que proporciona la posesión de bienes en abundancia. Fué al revés. Recuérdese que ya Santo Tomás tuvo la intuición genial de los contractos de sociedad, que tanto había de aliviar la conciencia de los comerciantes en materia de usura (26), y que sus sucesores, ideando nuevos títulos extrínsecos que legitimaran el interés de los préstamos sin contravenir a los principios doctrinales fijos, favorecieron indirectamente nuevas formas de contrato, y, por consiguiente, la intensificación del comercio. De hecho no fueron algunas ciudades de Italia, y más tarde España, los puntos en que floreció menos la vida de negocios, con ser de neta tradición católica.

Y por lo que hace a la posesión de bienes terrenos, salvo una tendencia particular muy limitada—la de los Beguardos, en el siglo XIII, y la de unos pocos entusiastas exagerados de la pobreza franciscana, en el siglo XIV—, a las riquezas se las mira sin los viejos prejuicios del maniqueísmo. Más todavía: "en su razón de bienes son algo divino, en frase de Santo Tomás, principalmente en cuanto facultan para hacer bien muchas cosas" (27). Por tanto, "se pueden desear lícitamente las cosas tem-

(26) *S. th.*, 2-2 78, 2 ad 5.
(27) *Quodlibetum X*, q. 6, a. 12 ad 2.

porales, no como objeto principal, para poner en ellas nuestro fin, sino como ciertas ayudas de que nos valemos para tender a la bienaventuranza, en cuanto que por ellas sustentamos la vida corporal y en cuanto nos sirven como instrumentos para los actos de las virtudes" (28).

## II. Fin de la economía

La última frase de Santo Tomás nos introduce en la consideración de otro de los principios éticos, que nos parece conveniente considerar para comprender mejor el pensamiento escolástico en materia de economía.

Dada la importancia enorme que tiene para el ideario cristiano el conocimiento de la teleología interna de los seres y sus relaciones mutuas, en orden a deducir de esa consideración las normas que se imponen en su uso a los hombres, no debe sorprendernos la insistencia de los escolásticos, particularmente de Santo Tomás (29), en recalcar que las riquezas son medios, y medios necesarios, concedidos por Dios a los individuos y a las sociedades para que ayuden a los unos y a las otras en la consecución de su respectivo fin próximo, subordinado en todo al último y único de toda la creación (30).

Tanto los individuos como la sociedad, tienen por objetivo próximo en este mundo la vida virtuosa (31). Para ella necesitan bienes materiales con que sustentar la vida, y de los cuales puedan servirse como de instrumentos para realizar aquella bienaventuranza imperfecta que debe incoarse aquí abajo, según el plan de Dios (32). Esos bienes materiales tienen que estar a disposición de los individuos y de la sociedad en cierta abundan-

---

(28) *Santo Tomás, S. th.*, 2-2, 83, 6 c.; v. 1-2, 4, 7.

(29) V. A. M. Orlich: *L'uso dei beni nella morale di San Tommaso*, en *La scuola cattolica*, XXIV (1912), 201-223.

(30) V. M. S. Gillet: *Le moral et le social*, en *Mélanges thomistes* (t. III de la *Bibliothèque thomiste*), Kain, 1923, 311-25. El autor demuestra cómo para Santo Tomás no hay dos morales, una individual y otra social, sino una única, cuyo fundamento es Dios, en cuanto fin último del universo.

(31) Santo Tomás: *S. th.*, 2-2, 83-6; *De Regno*, l. 1. c. 14 y 15.

(32) Santo Tomás: *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 133; *S. th.*, 1-2, 4, 7.

cia, porque sin ella no es posible la perfección intelectual y moral completa del hombre ni la vida ordenada (33). El procurárselos es incumbencia de la economía, a la que deben atender, tanto los particulares en su familia, como el príncipe en sus Estados (34). Pero siempre con la moderación que impone la índole de aquélla, sin perder de vista que se trata de medios para un fin subordinado a su vez a otro superior (35).

Aunque hemos citado únicamente a Santo Tomás, todas estas ideas son patrimonio poseído pacíficamente, en común, por todos los escolásticos. No hay uno que se descarríe hacia el materialismo, para ver en el goce de los bienes terrenos el fin último de la vida humana, ni que deje de advertir la obligación de buscarlos por el último fin y conforme a las normas y en la medida que impone su consideración. Y he aquí que esa consideración de la finalidad intrínseca y del sentido propio de la economía humana viene a recomendar y aun a imponer necesariamente la regla del justo medio en el uso de las riquezas, ajustándose a la norma que impone el fin, sin excederlo ni en hecho ni por deseo (36).

"En el ejercicio de toda profesión—dice, v. gr., San Antonino—debe tenerse intención recta, de modo que el fin último y remoto sea siempre Dios... El fin próximo sea algo conforme a razón, por ejemplo, el alivio de la necesidad propia o de los prójimos... Porque como todas las cosas obran por algún fin, al que atiende inmediatamente el hombre con la agricultura, el tejido de lanas, el arte fabril, etc., es al lucro compensatorio... El fin de su jornal debe ser el gobierno personal y de otros, conforme a su estado; el fin del sustento suyo y de los suyos, la vida virtuosa; el fin de la vida virtuosa, la consecución de la gloria" (37).

Otra consideración que se impone atendiendo a la finalidad de las riquezas es el *aspecto social de las funciones económicas*. Dios

---

(33) Santo Tomás: *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 134; *De Regno*, l. 1, c. 1.

(34) Santo Tomás: *S. th.*, 2-2, 50, 3 ad 2 y *De Regno*, l. 1, c. 1 y 15.

(35) Santo Tomás: *De Regno*, l. 1, c. 14, y *S. th.*, 1-2. 2, 1 y 8.

(36) «Appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quae sunt propter finem; et ideo in tantum vitio caret, in quantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis». Santo Tomás: *S. th.*, 2-2, 118, 1 ad 1.

(37) *S. th.*, p. 3, t. 8, c. 1, párr. 1.

puso en los hombres el instinto de vivir en sociedad, y con él la necesidad de satisfacerlo, a fin, entre otras cosas, de socorrerse unos a otros y facilitarse la vida por la distribución y especialización del trabajo (38). Poco hace al caso que el régimen económico sea urbano, nacional o internacional. Lo interesante es que tiene que ser social y que en él deben ayudarse los hombres mutuamente en su actividad económica. He aquí, pues, un aspecto nuevo, que luego pondremos más de relieve, pero cuya consideración habrá de tenerse en cuenta ya desde ahora, para comprender del todo la finalidad interna de la economía y deducir las normas éticas que se imponen.

1) *Límites en el derecho de propiedad.*—Entre otras, mencionemos alguna limitación en el derecho de propiedad, tanto porque se debe reprimir la codicia—ya que "el apetito de bienes exteriores, en tanto no es vicioso en cuanto se mantiene dentro de la norma tomada de la consideración del fin" (39)—, como "porque no puede un hombre sobreabundar en riquezas exteriores sin que falten a otro, pues los bienes temporales no pueden poseerlos muchos a la vez" (40). El bien común, que es, en último término, el que impone dicha limitación, reviste en los escolásticos una importancia particular. Y por eso se lo invoca repetidas veces, ya para justificar medidas dolorosas a los particulares, como es, por ejemplo, la expropiación (41), ya para permitir actividades económicas no intrínsecamente malas, claro está, pero sí muy peligrosas para la salvaguardia de los bienes superiores del alma: caso típico, el comercio (42).

Santo Tomás nos ha expuesto más arriba el sentimiento unánime de la escuela cuando registraba la condición social del hombre ordenada, entre otras cosas, a la ayuda económica mutua por la división del trabajo. Ya los autores de los primeros tiempos ponderan lo providencial de semejante distribución, que hace me-

---

(38) V. Santo Tomás: Opusc. *De Regno*, l. 1, c. 1; y el famoso símil de las abejas, *S. contra Gentiles*, l. 3, c. 134.
(39) Santo Tomás: *S. th.*, 2-2, 118, 1, ad 1.
(40) Santo Tomás: *S. th.*, 2-2, 118, 1 ad 2.
(41) V. Molina: *De contractibus*. Disp. 341: «An possit aliquis cogi rem suam vendere».
(42) V. Santo Tomás, *S. th.*, 2-2, 77, 4 c.

nos gravosa esta ley de la naturaleza caída y contribuye notablemente al progreso y al bienestar de la sociedad (43). "Muy ventajoso es... que haya buenos tejedores, quienes, con la ayuda de muchas otras artes que no podrían ejercitar por sí, nos vistan...; y gente que sepa levantar edificios..., y navegar, y pescar..., y trabajar el hierro, proporcionando muchos instrumentos necesarios para otras artes..., y cultivar los campos..., y así de otras artes innumerables, sin las cuales no podría satisfacerse la indigencia natural de los hombres. Tiene que haber, por tanto, tal intercambio en lo doméstico y en lo civil, que la gente se socorra mutuamente en sus necesidades naturales" (44).

2) *Lo necesario para la vida.*—Pero ahora queremos atender a otra consecuencia que impone ese hecho, en fuerza de la finalidad intrínseca de los fenómenos económicos que estamos considerando: es la necesidad de que el trabajo rinda al hombre lo suficiente para la vida.

En efecto: supuesto el fin de los bienes terrenos y su necesidad para vivir honestamente, no pudo dejar Dios a los hombres desprovistos de alguna institución que les garantizara el disfrute de dichos bienes en una medida razonable, mientras la voluntad libre de sus prójimos no interviniera obstaculizándoles su posesión pacífica. Y, efectivamente, todos los teólogos afirmaron siempre unánimemente que el derecho de propiedad privada fué otorgado por la naturaleza, o sea, por su Creador, a los hombres, al menos después del pecado original (45). Admitieron además, sin controversia, que ese derecho *de* propiedad se transfor-

---

(43) Así, por ej., el mismo E. de Langenstein: «... pro peccato patris onus laboris pro vitae necessariis impositum est... Iterum allevíatum fuit (ugum laboris) quando hominibus politice congregatis amplius non quilibet proprio labore procurabat omne quod sibi necessarium erat... Unus laboribus hoc efficiebat, alter aliud; ut unus calceos, alter pannos... et secundum hunc modum onus laboris, inter plures divisum, minus gravabat... Quilibet, hoc modo, laboribus divisis, convenientius atque sufficientius habere potuit ea quibus praesentis vitae indiguit transactio». *Tractatus bipartitus...*, p. 1. c. 1.

(44) BURIDANO: *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis*, l. IV, q. 16.

(45) Esta limitación se impone para no excluir de la cuenta a Escoto (v. *In IV*, d. 15, q. 2, n. 3-6), y a G. Biel (v. *In IV*, d. 15, q. 2). V. Molina, disp. 20. Para un conocimiento más completo de la doctrina con sus variantes en los escolásticos, v. J. M. Palacio: *La propiedad*, Madrid, 1935.

ma legítimamente en derecho *a la* propiedad, sea por la ocupación de bienes sin dueño, o por el trabajo, como títulos originarios, sea por herencia, como título derivativo. Cada cual deberá poder satisfacer por alguno de estos títulos a sus necesidades y a las de su familia, y los bienes mismos servirán en realidad para el fin al que los destinó el Creador.

Prescindamos del primero y tercer título, que no vienen a cuento ahora, y fijémonos en el segundo. Como nuestra sociedad histórica está fundada económicamente en la permuta de bienes y en la distribución del trabajo—según notan a cada paso los escolásticos, sobre todo cuando tratan del comercio—, síguese que la sociedad como tal no se servirá de los bienes materiales conforme a su finalidad intrínseca, si cada individuo no puede conseguírselos en proporción suficiente para sus necesidades por el único medio de que dispone la mayoría, que es su trabajo. Los escolásticos vieron que no podía cumplirse sin esa condición, a lo menos de una manera permanente, el destino de las riquezas en la sociedad que ellos conocieron, y con mayor motivo opinarían eso mismo en la nuestra. Por eso consideraban este principio como incontrovertible, y habían hecho que también el pueblo se penetrase de él (46).

Y tan incontrovertible y evidente lo consideraban, que muchos no se pusieron siquiera a defenderlo expresamente (47), proclamado como lo veían, además, por el mismo Jesucristo, cuando

---

(46) «Tout ce petit monde antique, observa M. Saint-Leon, refiriéndose a los gremios, que al fin y al cabo habían recibido las ideas morales de los teólogos, était fortement imbu des idées chrétiennes sur le juste salaire et le juste prix...; une règle puissante s'imposait à tous et d'une manière générale exigeait pour chacun le pain quotidien promis par l'Evangile.» *Histoire des corporations de métiers*, París, 1922, 187. Y W. J. Ashley: «Sollte der Preis daher nach dem Grundsatze festgestellt werden: alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen; so musste der Verfertiger einen Lohn empfangen, der ihn für seine Arbeit angemessen entschädigte, nicht einen Lohn, der ihn in Stand setzte einen Gewinn zu machen, aber einen Lohn der ihm gestattete, ein wohl anständiges Leben zu führen, entsprechend der Lebenshaltung, welche die öffentliche Meinung als seinem Stande angemessen erachtete.» *Englische Wirtschaftsgeschichte* (trad. de R. Oppenheim), I, Leipzig, 1896, 142.

(47) Santo Tomás tuvo que hablar apologéticamente de las ocupaciones de los religiosos, y con esa ocasión propuso repetidas veces esta doctrina, sobre todo en sus cuestiones quodlibetales, con frases como ésta: «In artibus mechanicis videmus quod non solum illi

lo invocó para justificar la despreocupación que impuso a los operarios evangélicos de todo cuidado terreno, porque su trabajo los hacía acreedores a todo lo necesario en cuestión de comida, vestido y demás provisiones (48). Así, Escoto, por ejemplo, asienta categóricamente: "Quienquiera que sirve a la sociedad con una ocupación honesta, debe poder vivir de su trabajo" (49).

Durando de St. Pourçain, en consonancia con su idea de los beneficios sociales que reportaba la institución de los préstamos, viendo, por otra parte, que no se podían encontrar gratuitamente en la práctica, concibió el interés como una compensación del trabajo y de los servicios que rendía el prestamista. Ello indica la raigambre de esta última idea en la conciencia de todos, cuando a su amparo se podía tratar de justificar una acción execrada por entonces con toda suerte de anatemas (50). Otros la tomaban como fundamento para raciocinar sobre puntos más oscuros, como, por ejemplo, la política de precios. "Podría tasarse un precio tan bajo para las cosas—discurría E. de Langenstein—que los que las fabrican, como son los artesanos, o los que las proporcionan, como son las gentes del campo, o los que las importan, como son los mercaderes, no pudieran sustentarse convenientemente con la recompensa de su trabajo. O también imponer un precio tan excesivo, que la gente pobre y ordinaria, que tiene que vivir de sus sudores, no pudiera adquirir lo necesario" (51).

Por lo demás, el principio de una retribución del trabajo suficiente para costearse la vida lo vindicaron implícitamente con

---

qui manibus operantur licite de artificio vivant sed et sapiens architectus... medici... possunt licite accipere unde vivant». *Opuscula omnia* (edic. P. Mandonnet), t. IV, op. 28, c. 7, 107.

(48) «No poseáis oro ni plata ni dinero en vuestras bolsas; ni zurrón para el camino, ni dos túnicas, ni abarcas, ni palo. Porque acreedor es el obrero a su sustento». Mt., 10, 9-10. (V. Luc., 10, 10; I. Cor., 9, 14; 1 Tim., 5, 18.)

(49) *In IV Sent.*, d. 15, q. 2, n. 22.

(50) «Ergo servientes, et se ac sua exponentes pro tali servitio (mutuatione) exhibendo reipublicae, a singularibus personis merentur mercedem ex tali labore et servitio...» El interés se transforma de este modo en «Stipendium laboris seu servitii ipsius mutuantis». *In III Sent.*, d. 37, q. 2.

(51) *Tract. bipart. de contractibus...*, p. 1, c. 11. Langenstein quiere despertar la conciencia de la responsabilidad de los gobernantes en la política de precios, porque desea proteger a los pobres contra la tiranía codiciosa de los ricos. V. p. 1, c. 47-8.

mucha frecuencia todos los autores, al defender otros dos postulados, no tan evidentes, con los que se relacionaba, o, más bien, para los cuales se presuponía aquél, a saber: el derecho a una retribución suficiente para mantenerse en su estado, y además a un lucro moderado, para seguir trabajando y sosteniendo a la sociedad, que de otro modo se destruiría.

Era natural esta doble exigencia. Porque, en cuanto a la primera, si Dios ha querido la diversidad de clases sociales, como nos dijo Santo Tomás, tuvo que disponer también la distribución de los recursos económicos de modo que se mantenga esa diversidad. En este supuesto, habla el mismo Santo de que cada cual debe buscar "los bienes exteriores en la medida en que le son necesarios para vivir según su condición" (52); y otros autores reclaman que se impongan tales precios a las cosas necesarias, que "cada uno pueda conseguirse por vías honestas lo necesario para su estado", y señalan esto mismo como un método que pueden aplicar las personas privadas para calcular el precio justo: "Considere el trabajador por cuánto tendrá que vender sus mercancías para sostenerse en su estado y en él alimentarse convenientemente; y conforme a eso, calculados razonablemente sus gastos y trabajos, táse el precio de sus servicios" (53). San Alberto Magno añade que esta retribución es una exigencia del bien social, porque si no, al ver que su trabajo les es poco remunerador, muchos renunciarían a él y la sociedad se vería privada de aquella abundancia y variedad de cosas que están en circulación (54). León XIII, hablando del salario justo dice en su *Rerum novarum* que es de justicia natural que alcance para la sustentación del obrero frugal y morigerado. Y Pío XI anhela, en la Encíclica *Quadragesimo Anno*, que se relacionen razonablemente los precios de las diversas ramas de la economía, a fin de que el organismo económicosocial proporcione a todos sus miembros los recursos que la naturaleza, la industria y la organización social de la economía pueden procurar (55).

---

(52) *S. th.*, 2-2, 118, 1 c.
(53) E. de Langenstein, l. c., p. 1, c. 12; v. p. 2, c. 38.
(54) V. *In Ethic.*, l. V, tr. 2, c. 7.
(55) V., respectivamente, ASS. XXIII (1890-91), 662, y AAS. XXIII (1931), 202 (cfr. c. Goenaga, 82, n. 82; 194, n. 34).

3) *Trabajo cualificado.*—En estas consideraciones se supone que hay trabajos cualificados que requieren mayor retribución, aunque no sean acaso tan rudos y molestos como otros. Porque si no, pronto quedaría allanada la clase media y confundida con el proletariado. Y, en efecto, Santo Tomás observa, como cosa obvia, que se da más jornal al arquitecto que dirige la construcción de un edificio que al obrero albañil o carpintero, aunque aquél no trabaje nada con sus brazos (56). Porque "no parece razonable—arguye en otra parte—que los maestros de artes mecánicas puedan vivir de su oficio, pero no los maestros de artes liberales. Así, pues, también los abogados pueden sustentarse de las defensas que hacen en los procesos, y lo mismo se diga de cualesquiera otras profesiones" (57). San Bernardino de Sena, después de haber notado que "redunda en honor y utilidad de la sociedad civil el mantener a los superiores con cierto honor y reverencia en una consideración y obsequiosidad sensibles", razona, a modo de ejemplo, los motivos de la diferencia de salario para oficiales y soldados según las categorías: "Para ocupar debidamente los oficios elevados se exige mayor pericia y diligencia; y como el conseguirla implica más actividad mental, muy largo estudio y experiencia, trabajo, riesgos y gastos, y son, por otra parte, pocos..., por eso se aprecian más" (58). San Antonino exige expresamente una retribución que responda, no sólo al trabajo material, sino más aún "a la destreza y pericia en el arte" (59), aunque claro está que también para esto hay sus límites (60).

En cuanto a la otra idea de la ganancia moderada, cuando enseñaba F. de Vitoria que "si no fuera lícito vender más caro no se podría sustentar la república, ya que, no habiendo ciudad provista de todo lo necesario para el consumo, si los que importan las mercancías no ganarán algo, nadie se dedicaría a los negocios" (61), no hacía más que reflejar el pensamiento universal de la escolástica, aun el de los censores más severos del comercio.

---

(56) *Quodlibetum I*, q. 7, a. 14.
(57) *Quodlibetum VII*, q. 7, a. 17.
(58) *Opera Omnia*, t. 2, s. 35, a. 2, c. 3, pág. 205.
(59) *S. th.*, P. III, tít. 8, c. 4, párr. 10.
(60) *O. c.*, p. III, t. 6, c. 2, párr. 4.
(61) *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, t. IV Salamanca, 1934, 147 (In 2-2, 77, 4 n. 3).

Todos consideran la ganancia como indiferente en sí misma: mala, si se busca con fines o por medios malos; buena, si por títulos y en medida conveniente y para fines honestos, como son, entre los subjetivos, el sustento de la familia, las obras caritativas, aprovisionamiento de la sociedad, etc. (62).

Esto que se dice del comercio tiene aplicación a todo trabajo que requiera especial esfuerzo, por el motivo de bien común que se aduce hablando de aquél: si no, nadie se aplicaría a esas ocupaciones, con daño para la sociedad. Y así, considerando las otras razones subjetivas que hacen lícita la ganancia, llegamos a la conclusión de Langenstein, recogida en la nota anterior, que con cualquier trabajo lícito se puede ganar algo más de lo necesario para el sustento (63).

### III. Aspecto social de los fenómenos económicos

Al desarrollar el punto precedente hemos tenido que aludir a la función social de los bienes materiales. Es un aspecto importantísimo, que no pueden olvidar los hombres si quieren que las riquezas contribuyan en su tanto al orden universal del mundo, mediante una distribución de las mismas conforme con los designios de la Providencia.

1) *Normas objetivas.*—Tiene que haber, por consiguiente, normas objetivas, derivadas de la estructura teleológica de la economía social e independientes de la voluntad de los hombres, que impongan a éstos ciertas reglas en el uso y administración de

(62) Así, Santo Tomás, *S. th.*, 2-2, 77, 4. E. de Langenstein añadirá más tarde algunos otros: «Verumtamen non prohibetur homo quocumque licito labore plus adquirere quam sustentatio eius requirit quia potest aliud super hoc adquirere: primo ut habeat unde opera pietatis facere possit et pro divino cultu impendere. Secundo ut rationali provisione propinquis futuris necessitatibus occurrat. Tertio ut proli, si habeat, tantum relinquat quod una cum laboribus se competenter sustentari posit...» O. c., p. 1, c. 12.

(63) Con fórmula feliz resume F. O'Hara las ideas que preceden: «To the medieval theologian, the «just price» of an article, included enough to pay fair wages to the worker, that is, enough to enable him, to maintain the standard of living of his class.» *The Catholic Encyclopedia*, art. *Political Economy*. Nueva York, 1911, XII, 214.

sus bienes, incluso con el sacrificio de la utilidad y conveniencia individuales en aras del bien común de la sociedad, o simplemente para respetar el derecho de los demás. Sólo así podrá realizarse el fin completo de la economía (64).

Esto sucederá de un modo especialísimo en aquellas transacciones que, como la permuta y la compraventa, son fenómenos obligados de la vida social—ya que nadie puede bastarse a sí mismo en sus múltiples necesidades—, e instituídas, además, para utilidad de las dos partes (65). Y lo mismo se diga, por extensión, de todos los acuerdos en los que se enfrentan estrictos derechos con estrictos deberes correlativos, en lo tocante a negocios económicos que tienen lugar por, en y para la vida de sociedad; y, en consecuencia, no deberán regirse abstrayendo del aspecto social, por consideraciones meramente individuales.

Y, ciertamente, los escolásticos están muy lejos de concebir los contratos como campo de agramante, en el que luchen a muerte el egoísmo exclusivista y los intereses de la sociedad, para considerar después como legítima ganancia los despojos de esa lucha. Todos los hombres, no obstante la desigualdad de clases, natural y necesaria, tienen derechos imprescriptibles, y los tiene también la sociedad. Y nadie los puede conculcar para su prove-

---

(64) A. R. Lilley va tan lejos en la ponderación de esta idea, que hasta los deberes de justicia los somete en general y sin distinción a esa norma: «It (justice) was directed to the common good. and only through the achievement of the common good was it regarded as contributing to the good of the individual members of the society». *The moral and spiritual factors in the middle Ages*, en *The just price*, edited by V. A. Demant. Londres, 1930, 52.

(65) «... secundum se... emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius et e converso...» Santo Tomás: *S. th.*, 2-2, 77, 1. c. V. Fallon comenta: «Ce texte, que l'on voudrait plus explicite, est gros de vérité. Il dit deux choses: l'échange existe *pour l'utilité des deux parties* contractantes; et *l'échange est une institution*. Ce n'est pas un acte purement privé, même quand il se passe d'homme à homme entre deux particuliers; ce n'est pas non plus une fantaisie, licite mais sans convenance profonde avec la nature des choses et avec l'ordre qui les régit. C'est une institution, une institution sociale, une institution largement humaine...

Mais si l'échange est une institution sociale de cette portée, il s'ensuit que les règles qui le régissent ne peuvent pas être établies seulement à la mesure des individus particuliers qui en usent; mais à celle de la société, pour qui, en définitive, il existe» *NRth.*, LI (1924), 152-3.

cho personal. Todos y cada uno tienen que respetarlos y promoverlos. Uno de esos derechos es el de poder contratar en los negocios económicos conforme a los postulados del principio de equivalencia.

La escolástica no conoce, por consiguiente, el libertinaje desenfrenado en las transacciones económicas, que proclamó el liberalismo del siglo pasado. Tal vez en otra ocasión podamos discutir y precisar el valor de algunos textos de E. Lesino y J. Buridano, que podrían parecer a primera vista una excepción en esta ley. Por ahora hagamos constar una regla que todos admiten sin disputa: precisamente porque cada individuo aislado corre más riesgo de equivocarse en sus apreciaciones, tanto más cuanto que la codicia tendría interés en cegarle, es menester que el juicio común se sobreponga en muchos casos al particular, para salvaguardia de la función social de los bienes en los contratos de compraventa. Es otra de las imposiciones del bien común, que tendrá aplicación constante en el cálculo de los precios.

2) *El bien común.*—Por segunda vez nos hemos referido al bien común, tan comentado hoy día cuando se escribe de justicia social. A los escolásticos, en particular a Santo Tomás (66), les merece los epítetos más encomiásticos. Pero dudamos que, como principio. tuviera para los antiguos todo el alcance que se le quiere dar en el terreno de la justicia estricta, y en particular aplicándolo al justo precio. O. von Nell-Breuning lo concibe como "una categoría económicosocial", y cree que, si en general no sale a la superficie, influye bajo cubierta en los escolásticos, y aun apunta en los mismos, aquí y allí, aunque no tanto como para poder decir, con L. Ruland, que es casi la idea directriz (67).

---

(66) «Melius et divinius quam bonum unius; principalissimum inter omnia bona humana; ultimum et perfectum in rebus humanis... ad vitae sufficientiam perfectam... scilicet ut homo non solum vivat. sed ut bene vivat, habens omnia quae sibi suficiunt ad vitam.» *I Politicorum*, lect. 1; V. *I Ethicorum*, lect. 1; MOLINA: *De iustitia et iure* disp. 1, n. 5.

(67) «Nach L. Ruland... wäre für die Gerechte-Preis-Lehre der grossen Scholastiker, angegangen von Albert d. Gr... bis zu Buridamus... diesse Auffassung des gerechten Preises als sozialökonomische Kategorie geradezu in beherrschender Weise massgebend. Das dürfte allerdings wohl über das Ziel hinausschiessen. Vorsichtiger und

De este concepto nos ocuparemos tal vez en otra ocasión. Lo que no podemos negar desde luego es que lo tuvieron muy presente para establecer normas sociales, algunas de las cuales hemos conmemorado nosotros mismos. San Alberto Magno llega a recoger, con frase ponderativa, un argumento que no se puede repetir mucho sin llamar a engaño a los incautos: "Nada... es pecado si se ordena al mantenimiento de la civilización y de la república..., si sirve al bien común" (68). Los posteriores no emplean tal vez la misma expresión, que, por lo demás, tiene un sentido verdaderísimo; pero acuden, como él, al mismo principio en busca de orientación para las cuestiones económicas. Y se la da, en efecto, a Santo Tomás, para consolidar los fundamentos de la propiedad privada (69) y explicar la licitud de la invasión de los bienes ajenos en ciertos trances apurados (70); al propio San Alberto, para exponer el principio, tantas veces repetido después, de la compensación de los trabajos y gastos, porque sin eso perecerán las artes y la misma sociedad (71); y a todos, en general, para los tres puntos ya indicados al hablar de la finalidad de los bienes terrenos, y para otros muchos, entre los cuales que-

---

richtiger möchte man sich begnügen zu sagen: die Auffassung des gerechten Preises als sozialökonomischer Kategorie, *liegt in der Linie* der grossen scholastischen Autoren, sie liegt bei ihnen sozusagen unter der Decke, bricht auch immer wieder einmal durch, ohne doch schon zur abschliessend, formulierten Ausprägung zu gelangen.» *Grunzüge der Börsenmoral*, Friburgo de Br., 1928, 38-9, nota.

(68) *In IV Sent.*, d. 16, a. 46.

(69) Son, en efecto, razones de bien común y social las que aduce: «quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit...; quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae...; quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur...» *S. th.*, 2-2, 2 c.; v. además 1-2, 94, 5 ad 3 y 2-2, 57, 3. No discrepa mucho Molina. V. disp. 20.

(70) V. *S. th.*, 2-2, 66, 7 c.

(71) «Artes... destruerentur utique, nisi faciens... tantum et tale faceret, quantum et quale patiens passus est, hoc est, vendens qui per modum patientis se habet in artificiati, quod operatus est laboribus et expensis, commutatione. Si enim lectorum factor, pro lecto non tantum et tale accipiat, quantum et quale posuit in expensis, lectum de caetero non faciet; et sic destruetur ars, quae lectorum factrix est. Similiter autem et in aliis artibus.» V. *Ethicorum*, tr. 2, c. 7. Y en último término sería el golpe mortal para la sociedad, porque si «non salvatur aequalitas proportionis... civitas non commanet; quia non retribuitur in laboribus et expensis», l. c., c. 9.

remos destacar, por su importancia para nosotros, el de *la necesidad* como elemento de juicio para calcular el valor de las mercancías. No se cansan de repetir los autores que hay que considerarla, no individual, sino socialmente, e. d., atendiendo a la indigencia común en un lugar y tiempo determinado. De lo contrario, habrían de pagar más los pobres que los ricos, porque tienen mayor necesidad (72). Y he aquí cómo, por otro camino, llegan a imponer la estima común a despecho de la particular.

También algunos de los principios que hemos expuesto, situándonos en el punto de vista de la finalidad de los bienes materiales, podrían explicarse fundándolos en este otro del aspecto social y del bien común. Pero baste con lo dicho para tener alguna idea de lo social en la economía. Mas con esto no está dicho, o al menos será menester demostrarlo, que todas las reclamaciones del bien común se hacen a título de obligación de justicia, siquiera sea la social, ni menos aún que sus imposiciones alcancen tal eficacia que dominen incluso la voluntad libre de las partes en contratos sinalagmáticos (73), como no se incluyan en ella algunos deberes impuestos por otras virtudes.

Cerremos estas notas con una observación que ya se habrá hecho el lector, impresionado por el fuerte contraste entre la posición de la escolástica y del liberalismo imperante, frente al problema económico. Aquélla está del todo ajena a la idea de distinguir, con distinción mutua adecuada, entre vida de negocios y moral; en todo problema y en toda actividad económica, de los que se ocupa el hombre, hay un aspecto ético imprescindible. Este,

---

(72) «Si sic, hoc est, secundum exigentiam est rerum valor quantificandus, sequeretur quod pauper homo deberet bladum emere pro maiore pretio quam dives, quia longe magis indiget eo... Respondetur quod indigentia hominis istius vel illius non mensurat valorem commutabilium, sed indigentia communis eorum qui inter se communicare possunt in uno loco, regione vel civitate...» *Tractatus bipartitus de contractibus*, p. 1, c. 5; v. J. Buridano, *In V Ethic.*, q. 16, a quien ha tomado Langenstein, junto con el pensamiento, la expresión misma.

(73) V. sobre ella N. NOGUER: *La Encíclica Quadragesimo Anno* II, Madrid, 1934, 253-79; E. ELORDUY: *La justicia social y las ganancias extraordinarias*, en Ryfe, 119 (1940), 329-44; J. MESSNER: *Soziale Gerechtigkeit* en *Die soziale Frage, und der Katholizismus*, Paderborn, 1931, 416-35.

por el contrario, habla del proceso mecánico de la economía, sin que pueda modificarlo la voluntad humana; los problemas delicados y difíciles que ve aquélla, o no los registra en absoluto —verbigracia, el del precio se resuelve en la ley mecánica de oferta-demanda, y pacto cerrado es pacto en regla—, o los considera desde una posición completamente diversa (74). Cuán errado sea semejante concepto no es menester demostrarlo.

MARCELINO ZALBA, S. J.
*Facultad teológica de Oña (Burgos).*

(74) V. W. ENDEMANN: *Studien in der romanich-kanonistischen Wirtschafts-und Rechtslehre*, II. Berlín, 1883, 76-7.

# El Instituto de la Compañía de Jesús al morir San Ignacio (1556)

Ninguno de los libros que actualmente componen el Instituto de la Compañía es, si bien se mira, ajeno a la mente e influjo de su Fundador. Al menos, todos *nacieron* y se *desarrollaron*, como es cosa patente, conforme a su espíritu, al espíritu de los Ejercicios y de las Constituciones, tan claramente expuesto por el Padre General Pedro Beckx, en una carta, escrita el 8 de junio de 1856 (1). No pocos, además, fueron redactados en vida del Santo, por su acción personal, o lo menos, ante sus ojos y con su expresa aprobación. Así, los Ejercicios, algunos Directorios, las Constituciones, muchas cartas, ordenaciones, instrucciones, trabajo personal suyo son, y en vida del Santo estaba ya extendido, publicado y en vigor todo eso entre sus hijos. Varias de las bulas, él las obtuvo y de algún modo las preparó. El resumen o sumario de las Constituciones a su vista fué redactado, en Roma, y él lo leyó. Varias reglas antiguas, quizás no pocas, además de ese sumario, sobre la observancia regular en toda la Compañía, y con normas para varios cargos y oficios domésticos, suyas son también; y tuvieron el P. Laínez y San Francisco de Borja sumo cuidado de conservar, al retocar y publicar, impresas, la primera y segunda edición de esas Reglas (1560-1567), lo que San Ignacio

(1) Cito esta carta porque fué escrita con motivo del centenario de la muerte de San Ignacio, pero pudiera citar otras varias o alguna historia de San Ignacio y de la Compañía.

Véase el libro 5.° del *Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado P. San Ignacio en su libro de los Ejercicios* por el P. LUIS DE LA PALMA, S. J. Barcelona, 1860.

había ya en su vida dispuesto y hecho guardar, a no ser que creyeran más oportuno mudar en ellas algo para adaptarlas mejor a nuevas circunstancias y necesidades; pues tratándose, no de cosas esenciales ni fijas, sino menudas y adaptables a los diversos tiempos, debe el P. General, según la mente expresa del Santo, en sus Constituciones (Cfr. el *Proemio*), ir retocando esas disposiciones después de maduro examen (2).

Por último, ésos y aun los otros libros del Instituto que a la muerte del Santo (31 julio 1556) no estaban ya redactados o empezados, ni siquiera esbozados, habían sido ya en el texto mismo del Examen y de algunas de las partes de las Constituciones, *previstos* y *mencionados*, más o menos expresamente.

Vamos, pues, a desarrollar un poco estas ideas, que creo de interés, reduciendo el asunto a tres puntos: *mención* en las Constituciones de todos esos libros legales; libros ya *compuestos*, total o parcialmente, en vida del Santo; *publicación* y *práctica* de algunos, tales las Constituciones y Reglas ignacianas, antes de su muerte. El primero y el segundo punto, con ventaja pueden ser tratados simultáneamente, dividida la materia en los seis grupos siguientes, según el carácter peculiar de esos tratados.

## MENCION Y COMPOSICION

1.° BULAS.—Es frecuente, en el Examen y en las Constituciones, la cita de las bulas, ya sea al hablar de las aprobaciones de la Compañía por los Sumos Pontífices Paulo III y Julio III (Ex. C. I, n. 1): "sin otras veces que en diversos Breves y Letras apostólicas se habla della, concediéndole diversas gracias, presupuesta mucha approbación y confirmación della" (3), ya sea al mandar su lectura a los recién entrados (Ex. C. I, n. 13; C. IV,

(2) He aquí algunas frases de ese proemio: «Pero sin las unas y las otras [h. e. las Constituciones y sus Declaraciones], que son de cosas immutables y que universalmente deben observarse, son necessarias algunas otras Ordenanzas, que se pueden accomodar a los tiempos, lugares y personas, en diversas casas y colegios y officios de la Compañía, aunque reteniendo, en quanto es possible, la uniformidad entre todos. Destas tales Ordenanzas o Reglas no se dirá aquí». *Constituciones S. J.*, proemio a las Declaraciones.

(3) Gracias y privilegios concedidos ya desde los principios a la Compañía en general y a sus miembros en particular, van mencionados en la obra de AICARDO, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, V. (Madrid, 1930), 58-73.

n. 41); al P. General se le indica (P. IX, C. VI, n. 3): "tanbién ayudará para todo... que tenga cerca de sí las Bulas y Breves y todas concessiones, que tocan a la institución y gracias o privilegios de la Compañía y un sumario de todas ellas"; clara alusión al bulario y al compendio de privilegios, libros comenzados, pero no formados ni impresos en vida del Santo.

2.º EJERCICIOS.—El libro, traducido al latín por el P. Andrés Frusio, se imprimió por primera vez en 1548, precedido de la expresa aprobación de Paulo III. Del darlos, dice, v. gr., la P. IV, C. VIII, n. 5: "en dar los Exercicios spirituales a otros, después de haberlos en sí probado, se tome uso; y cada uno sepa dar razón dellos y ayudarse desta arma, pues se vei que Dios Nuestro Señor la hace tan eficaz para su servicio". Todo lo cual supone mucha lectura y uso del libro. Este tomito de sus Ejercicios es lo único que impreso pudo manejar San Ignacio; el texto original castellano no se imprimió hasta 1615.

3.º CONSTITUCIONES.—Frecuentemente sus páginas ordenan la lectura, conocimiento y observancia de las Constituciones. Bastará una sola cita; va al final de la obra, P. X, n. 13: "finalmente... todos se den a guardar las Constituciones, para lo qual es necessario saberlas, a lo menos las que tocan a cada uno, y así haya de leerlas o oírlas leer cada mes".

El texto original castellano de las mismas lo dejó San Ignacio, al morir, moralmente terminado; aprobado ya, como luego veremos, por la Compañía reunida, como en Congregación, en 1550 y 1551; fué cuidadosamente de nuevo retocado por el Santo, hasta su muerte, en 1556, según los diversos avisos que la experiencia fué mostrando oportunos. En vida ya envió trozos latinos a varias partes, y quizás antes de morir vió empezada la versión oficial, que luego había de terminarse y ser aprobada, en 1558, por la Congregación general primera.

4.º CONGREGACIONES GENERALES.—El C. VII de la P. VIII habla del modo de determinar los diversos asuntos, cuando ya no se trata de la elección del Prepósito, sino de otras cosas, y concluye, después de darse lugar a la discusión en diversas sesiones (n. 5): "Tornando a mirar lo que se ha difficultado y resolviéndose al modo dicho, el Secretario scribirá en el libro para esto deputado la determinación, y después se publicará"; y en la de-

claración C: "El publicar será delante de toda la casa; y después por las casas y Colegios; entendiendo de las Ordenanzas o Statutos que se han concluído para que deban guardarse en todas partes".

Congregación general propiamente dicha no se reunió en vida de San Ignacio, aunque las juntas con sus primeros compañeros en 1539, 1540..., y mucho más las posteriores de 50 y 51, formadas de los Padres principales de toda la Compañía, que, a invitación del Santo, pudieron reunirse en Roma con ocasión del jubileo, tuvieron no poco de Congregación general, reunida ya esta última, según lo dispuesto por Julio III, en su nueva confirmación del Instituto, 21 de julio del mismo año 1550 (4). Las resoluciones de ambas juntas están publicadas en *Mon. Histor. Societatis Iesu* (5).

Esas primeras reuniones, que podrían llamarse, en lenguaje moderno, *constituyentes*, prepararon por sí, o por sus legítimos representantes, cuando alguno de los primeros compañeros estaba ausente de Roma, la fórmula o regla de la Compañía, aprobada primero por Paulo III, luego, y definitivamente, por Julio III; redactaron además aquellas disposiciones que el P. Polanco llamaba *Constitutiones antiquae*, y que se fueron desarrollando y completando por el trabajo principal de San Ignacio, pero siempre en nombre de todos y con la aprobación expresa de los compañeros presentes en Roma, según lo dispuesto en las primeras bulas, hasta llegar a formar el texto de las Constituciones de 1550 (6).

La junta posterior examinó y plenamente aprobó en 1550 y 51 ese texto, poniendo algunos ligeros reparos; aún los conservamos (7).

---

(4) Lo dispuesto por Paulo III y Julio III sobre hacer las Constituciones en la Compañía, en *M. H. S. J., Constituciones*, I, 27, 31, 376; luego nos ocuparemos de esta cuestión.

(5) En el primer tomo de las *Constituciones*, al hablar en el capítulo I de *Prolegomena* de *Labore Sociorum*, XXXIV-XCI, y luego en el cuerpo de la obra, los diversos documentos van copiados y cuidadosamente anotados.

(6) Este texto, en cuanto se refiere al *Examen*, está ahora en el códice B; y en cuanto a las *Constituciones*, quedó en el A; véanse las descripciones de ambos códices en el primer tomo, *Notitia codicum*. CCXXVII-CCXXXV; el tomo segundo contiene los textos castellanos íntegros, con sus frecuentes correcciones y añadiduras.

(7) En el tomo 1, LXXVII-LXXXIX y 390-396. Luego haremos notar la especial importancia de esta segunda reunión, a la cual no

De este texto de 1550, aprobado por toda la Compañía profesa, y retocado por San Ignacio, según las observaciones de los Padres, procede el llamado autógrafo o texto B, distinto, generalmente, del primero, hoy ambos completamente examinados e impresos, no en cosas esenciales, sino más bien menudas, y en pormenores de redacción. Con nuevas observaciones, sacadas de la experiencia y práctica extendida poco a poco, casi por toda Europa, fué este segundo texto de nuevo retocado por el Santo, hasta los últimos días de su vida, sin que acabara nunca de darle la última mano ni de cerrarle, detenido principalmente (a lo que entiendo, y luego declararé más a la larga) por el deseo de que alcanzara su obra legislativa toda aquella singular fijeza, perfección y generalidad que el Santo deseaba en toda ley, más que por una decisión ya formada de antemano (decisión que suele suponerse y que nadie cita ni determina) de reunir tercera vez para eso una nueva junta o Congregación general; pues la segunda bastaba, y la tercera no era necesaria, aunque sí fué útil.

*De hecho*, pues, más que *de derecho*, la aprobación definitiva del llamado autógrafo de las Constituciones (el texto B), quedó a cargo de la Congregación primera (1558), muerto San Ignacio, y reunida para elegirle un sucesor.

En adelante, este texto B, con algunos retoques de la misma Congregación, será llamado el *Libro de las Constituciones* (8).

La misma Congregación preparó, además, una copia *auténtica*, el C, del texto B *retocado;* una versión latina, y su edición oficial de 1558-1559, que el P. Laínez hizo publicar, por encargo de la

---

se ha atendido siempre, y la plena aprobación dada por ella al texto de las Constituciones, entonces examinado, que alguno, sin caer en la cuenta de lo que tenía entre manos, llamó *Rudimentos* de las Constituciones y declaraciones.

Una añadidura hecha en 1554, sin duda la más importante, fué expresamente aprobada primero a propuesta de San Ignacio, por los principales Padres, reunidos en consulta el 1554. *Idem*, XC-XCI, 404-408.

(8) Cfr. *Institutum Soc. Iesu*, II (Florentiae, 1893), 171-172; entre los decretos de la primera Congregación General (1558) y con el título *IV, De quibusdam Constitutionibus repertis extra librum Constitutionum*, decr. 72: «Cum quaedam Constitutiones vel Ordinationes a P. N. Ignatio non recognitae... extra corpus libri Constitutionum reperirentur, propositum fuit...»; decr. 73 de una de esas Constituciones decidió la Congregación: «ut extra corpus Constitutionum, velut edictum ad tempus haberetur». En la palabra *corpus* hay alusión clara al *Corpus Iuris Canonici*.

Congregación primera; versión y edición que se fueron luego perfeccionando, hasta la edición cuarta (1583), preparada y publicada por la cuarta Congregación general, reunida en 1582.

Afortunadamente, todos esos documentos y ediciones se han conservado, y los conocemos muy a fondo. Han servido de base para la nueva edición en *Monumenta* y podrían servir de material para un trabajo que llevaría este título: "Las Constituciones de la Compañía en manos de sus Congregaciones generales".

Estos son los cuatro grupos de libros del Instituto con carácter fijo y estable; éste su estado al morir San Ignacio.

5.° REGLAS.—En forma de tales, pero por razón de la materia, con carácter también estable, tenemos el sumario de las Constituciones, debido al P. Nadal, que lo extractó y tomó, después de verlo San Ignacio, como medio para la publicación de las Constituciones, a él encargada. No es un resumen de todo el texto legal, sino solamente de la parte que pertenece a la espiritual institución de los de la Compañía, y que todos deben observar. Tal sumario ya va indicado en las mismas Constituciones (Ex. C. I, G): "No será menester que los novicios vean todas las Constituciones, sino un extracto dellas; donde se vea lo que ellos han de observar"; y también, con términos parecidos, en la P. I, C. IV, E.

En muchos otros pasajes veo mencionadas las Reglas, tales por su forma y por su materia, y que no tenían cabida, por eso, en el cuerpo de las Constituciones ni de las Declaraciones, ni siquiera en el dicho Sumario: "Pero sin las unas y las otras, que son de cosas inmutables y que universalmente deben observarse (dice el Proemio de las declaraciones, como antes se advirtió), son necesarias algunas otras ordenanzas que se pueden acomodar a los tiempos, lugares y personas, en diversas casas y Colegios y officios de la Compañía, aunque reteniendo en quanto es posible la uniformidad entre todos. Destas tales ordenanzas y Reglas no se dirá aquí; solamente avisando que debe cada uno observarlas, hallándose donde se observan, según la voluntad del que le fuere superior".

Hablan también en particular las Constituciones de *Reglas generales* (Ex., C. I, n. 13); del examinador de los que piden ser admitidos (P. I, C. IV, n. 5); de la casa (Ex., C. IV, n. 25); del Colegio romano (P. IV, C. VII, n. 2, C); de los Colegios (ídem);

de las Universidades (ídem, C. 17, M.); de los oficiales (P. IV, C. 10, n. 6, F., y n. 7, G. H.); de las Casas profesas (P. VI, C. III, n. 3, y P. VII, C. IV, n. 12); de los provinciales y rectores (P. IX, C. VI, I).

Cuáles de estas Reglas estaban ya redactadas por escrito en tiempos de San Ignacio, no está aún averiguado; y sobre ello trabaja *M. H. S. J.*, para formar así como un *Apéndice* de su hermosa publicación sobre las Constituciones (9).

*Ordenaciones.*—En el pasaje de las Constituciones, copiado poco antes, se pone la palabra *ordenanzas* (en el texto latino *ordinationes*) como sinónima de reglas; luego, en el Instituto se ha de ordinario reservado esa palabra a otras disposiciones del P. General en algún asunto más particular, dejando el cuidado de la ejecución a los otros Superiores, según manda la P. IX, C. VI, C. Entre las cartas de San Ignacio hay muchas de estas ordenaciones.

El *Ratio Studiorum*, esbozado ya en la parte cuarta de las Constituciones, vino propiamente a redactarse en tiempos del Padre Aquaviva (1598), pero ya en esta misma parte cuarta, C. XIII, A, se avisa: "De las horas de las lecciones... en particular se dirá en un tratado de por sí, approbado por el General, al qual se remite esta Constitución, con decir que debe aquello accomodarse a los lugares y tiempos y personas aunque seá bien, en cuanto se podrá llegar a aquella orden", de que se habla en el texto n. 2 de la Constitución, y otro tanto en la declaración A.

*Directorios* o *Industrias. Instrucciones.*—La necesidad de tales libros u opúsculos, principalmente para los sujetos en período de formación, está suficientemente indicada por todo el capítulo VIII de la cuarta parte, lleva por título: "Del instruír los scholares en los medios de ayudar a los prójimos".

Varios de los Directorios sobre el dar Ejercicios se deben a San Ignacio, y fueron cuidadosamente utilizados en la edición ofi-

(9) En el artículo 1.° del *Proemio* al primer tomo de las Constituciones de *M. H. S. J.* (p. XIII): «quoniam vero regulae non modo genus quoddam, ut supra diximus, a Constitutionibus diversum efficiunt, sed etiam separatim ab illis in Societate Iesu evolutae sunt, satius duximus eas etiam a Constitutionibus in unum corpus diversum colligere, quod quasi complementum editionum Constitutionum suo tempore in lucem prodibit».

cial del *Directorio* de 1599, incluída en el Instituto (10). Acerca de otras materias, como ayudar a bien morir, enseñar el catecismo..., hay varios opúsculos, sumamente raros algunos, impresos y manuscritos, algunos debidos al P. Polanco, pero que no han pertenecido propiamente nunca al Instituto; es materia interesante, que aguarda un diligente investigador (11).

El nombre de *Instrucciones* no lo encuentro expresamente en el texto de las Constituciones; van incluídas en el de Ordenaciones u órdenes propias del General (P. IX, C. VI, n. 5, C, y de ellas no se separan totalmente hasta la Congregación general séptima [1616]); modelos de esas instrucciones son frecuentes, sin embargo, en la correspondencia del Santo. Los redactores de *M. H. S. J.*, han tenido el cuidado de catalogar aparte muchas de ellas (12).

6.° CARTAS.—Las cartas de los PP. Generales, como medio de unión y comunicación entre los miembros de la Compañía, van recomendadas, y aun mandadas, en las mismas Constituciones frecuentemente; v. gr.: P. VIII, C. I, n. 3, D, 4, 7, 9, L, M, N; P. IX, C. VI, n. 2.

Ejemplos de esta correspondencia, casi continua de San Ignacio con sus hijos, ya sea en forma de cartas, ya de instrucciones y ordenaciones, tiene el lector en toda la primera serie de *Monumenta Ignatiana*, compuesta de doce tomos; la suma de documentos allí publicados llega a 6.742, a los cuales hay que añadir otros 83 de que se tiene solamente una cita, y no pocos más de que hay sólo alguna noticia suelta. Han sido ampliamente utilizados por el P. Aicardo en su *Comentario* (13).

Esa correspondencia, en su orden cronológico, no forma, na-

---

(10) Sobre estos *Directorios* para dar ejercicios, es preciso consultar la segunda parte de la *serie* 2.ª de *Monumenta Ignatiana*, dedicada a los Ejercicios.

(11) Están muchos someramente indicados, como dije, en la parte IV, c. VIII; luego, terminantemente, en el d. 107 de la primera Congregación General (1558); cfr. *Institutum S. J.*, 2, 181.

(12) *Polanci Complementa*, II (1917), 801, en nota.

(13) *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* del P. AICARDO, I-VI. Madrid, 1929 - 1932. Además del índice de cada tomo, hay en el sexto un índice *especial* de las Constituciones y otro de los Ejercicios, con las citas a todos los seis tomos; además, en cada uno de ellos las citas a todos los documentos de *M. H. S. J.*, utilizados en la obra.

turalmente, un cuerpo de doctrina, pero sí un amplio comentario de casi todas las Constituciones; además, muchas de esas cartas, anteriores a la redacción definitiva del texto legal, son verdaderas fuentes o esbozos del mismo (14).

Pasemos al tercer punto.

## PUBLICACION Y PRACTICA DE LAS CONSTITUCIONES Y REGLAS

Por lo dicho hasta aquí es ya fácil conocer el estado y desarrollo *material* del Instituto de la Compañía antes de morir su Fundador. Falta un segundo aspecto de lo mismo y, tratándose de leyes, el más principal; quiero decir, su estado o desarrollo *formal o moral*, a saber: su *publicación* y su *práctica*.

De las bulas y breves del Sumo Pontífice no hay para qué tratar, pues tenían entonces la misma fuerza y obligación que hoy, si no están ahora derogados. Los Ejercicios, Ordenaciones, todo eso estaba publicado y en uso, pues sin ello apenas era posible en la nueva orden la vida regular y de observancia. Merecen, por tanto, solamente alguna más larga explicación las *Constituciones* y las *Reglas*, principalmente las primeras, pues hay sobre el caso, entre nuestros escritores antiguos y modernos, no pocas dudas, imprecisión en el hablar, por no decir equivocación.

Que de algún modo estaban publicadas Constituciones y Reglas es cosa fácil de conocer y admitir, leyendo en las cartas de San Ignacio, de Polanco, etc., etc., las frecuentes citas y referencias a esas mismas Constituciones y Reglas, sobre todo en los puntos esenciales y más propios de la Compañía; que algo faltaba, todos lo reconocen comúnmente; qué era *eso* no ha habido conformidad en declararlo (15).

---

(14) Por esto, en el segundo y tercer tomo de las Constituciones en *Monumenta* también hubo cuidado de citar en notas los documentos de todo *M. H. S. J.*, especialmente de las cartas de San Ignacio, que conviene tener en cuenta al leer los diversos párrafos de las Constituciones; unos precedieron al texto, otros dependen de él.

(15) Puede el lector hacerse suficientemente cargo de la cuestión en el capítulo XII: *De Constitutionum promulgatione*, segundo tomo de las *Constituciones* (p. CCXXVII-CCXXXVI); aunque no está tratado a fondo el asunto, sino con cierto miedo y vacilaciones.

Allí encontrará también las citas a las historias de Astrain y

Por regla general, la cuestión ha sido tratada por nuestros historiadores, después de examinar, más o menos largamente, las cartas de San Ignacio y de sus compañeros. No es mal procedimiento, pero sí largo y expuesto a equivocación y error. Ya sea por falta de antecedentes que expliquen tal o cual hecho, tal o cual respuesta particular, ya sea porque las palabras *promulgación, publicación, ley, obligación, cumplimiento*... pueden expresar diversas cosas o matices en diversas bocas, y aun en la misma, pero en diversos tiempos y ocasiones.

Creo más breve, más seguro, y sin duda más legítimo para lo mismo, otro procedimiento: examinar con alguna detención y cuidado lo que hizo la primera Congregación general, después de la muerte de San Ignacio, con las Constituciones y con las Reglas; adoptando luego nosotros su modo de hablar, claro y preciso, cuando se ocupó en preparar la reunión, al discutir estas materias en sus sesiones de Roma, y en los mismos aposentos en que vivió y murió el Santo; sobre todo al redactar sus decretos, pues el propósito principal, casi único, de la reunión, hecha primeramente la elección del sucesor en el generalato de la Compañía, era precisamente examinar el estado de las Constituciones y de las Reglas y darles el complemento que les faltara en el punto de morir su autor, y quedar así este asunto en manos de la Congregación general.

Oigamos ante todo cómo Polanco, secretario de San Ignacio y secretario luego de la misma Congregación, hablaba del caso años después en términos generales, y no de un punto particular. Al tratar de la muerte del Fundador, considera como beneficio manifiesto y clara intervención de Dios Nuestro Señor el desarrollo en que había dejado el Santo a su Compañía: "Primeramente fué, no sólo instituída y aprobada por autoridad apostólica, sino confirmada también por varios Pontífices. En segundo lugar, dejó dotada y adornada la Compañía con amplísimos privilegios, gracias y conce-

---

Rodrigues, que son entre los modernos historiadores, los que más a la larga se han ocupado de eso; y las palabras de Orlandini, el que más se inclina de los antiguos a la parte negativa. He aquí la conclusión de Orlandini: «Ac ne tum quidem vim eâs vllam aut robvr vllum habere, nisi ab vniversa Societate denuo recognitas probatasque voluit; id qvod eius post obitum... cum ad Praepositi Generalis comitia convocata est Societas fecit» (p. CCXXXIV).

siones, para bien de los particulares y utilidad común, como aparece por las Cartas Apostólicas. Tercero, dejó hechas las Constituciones, con gran espíritu y prudencia; asimismo las Reglas y los oficios para la recta administración de la Compañía y cumplimiento en ella de los varios oficios; y él mismo vió publicadas y observadas sus leyes, aunque dejó a la primera Congregación el darles la última mano" (16).

La misma frase, intencionadamente, usó el P. Diego Laínez al convocar, como Vicario, la Congregación general y dar las instrucciones oportunas a los que habían de formarla: "Se ha de trattar (decía) del poner la última mano y cerrar las Constituciones y Reglas"; y más abajo: "Si se ha notado algo por personas intelligentes... acerca de las Constituciones, y Reglas, y Bullas, y otras cosas vniversales y de importantia, que se traya a la Congregación, todo por scritto, por los que vinieren de cada provincia y acá también se vsará en esto diligentia, porque se pueda desta vez, si Dios será seruido, concluyr el negocio de las Constitutiones, que en estas partes [de Roma y alrededores, sujetos entonces inmediatamente al P. General] no las ha publicado ni cerrado nunca nuestro bendito Padre, y, como creo, no sin especial Providencia de Dios Nuestro Señor" (17).

La Congregación, en sus decretos, no habló de otra manera.

---

(16)) *Chronicon S. J., VI*, 39, n. 105-107. *M. H. S. J.* (Matriti 1898).

(17) *Lainii Monumenta*, I: 285-287. *M. H. S. J.* (Matriti, 1912). Este modo de hablar era usado por los autores contemporáneos de los hechos; sólo quiero poner aquí, como confirmación, otro ejemplo bien importante y claro: La carta-prólogo (atribuída al P. Rivadeneira) que precedía a la primera edición latina de las *Constituciones* (1558-1559) y precede a la de *Monumenta* (III, CXLVI-CL): «Itaque Constituciones omnes et omnes earum partes summis laboribus confecit et suis numeris absoluit. Sed quia erat Pater ille admirabili prudentia et singulari animi modestia praeditus, cum intelligeret diversas esse diversarum regionum consuetudines et non omnia omnibus convenire; Societatis porro ut unus color et una facies ubique esset et Constitutiones ut ratae atque stabiles haberentur, omnibus omnium provinciarum moribus (quoad eius fieri posset) quadrare oporteret, et rursus non tantum sibi tribueret, ut suo modo, sensu et arbitratu in re tanta uti vellet; anno iubilaei 1550 omnibus fere patribus professis, qui tunc superstites erant (Romam enim venerant) Constitutiones a se conscriptas ostendit et discutiendas tradidit et iis, quae ab illis tum notata fuere et allis multis quae quotidiana experientia docebat, observatis, tandem anno 1553 in Hispaniam promulgandas transmisit; quod aliis quoque locis, non tamen omnibus, factum est: ut paulatim periculem fieret quam appositae ad omnium provincia-

Se pregunta: "¿La Congregación ha de procurar cuanto pudiere dar la última mano a las Constituciones antes de disolverse? Se respondió afirmativamente", d. 10; y en el decreto 19: "como se propusiera si para las cosas pertenecientes a las Constituciones se podrían escoger algunos definidores..., pareció: que ningún definidor se habría de elegir con autoridad para mudar las Constituciones, sino que la misma Congregación había de darles la última mano y confirmar su autoridad, aunque suficientemente están ya confirmadas. Y terminado esto, que cuanto antes se disolviera la Congregación...; sin embargo, no antes de dar a las Constituciones la última mano" (18).

Vemos, pues, que la primera Congregación, el P. Vicario y el secretario hablan del mismo modo y casi con las mismas palabras. Otro tanto hizo también el P. Nadal, que lo sabía mejor que todos, por su trato íntimo con San Ignacio, por su cargo de publicar las Constituciones y por sus singulares conocimientos en derecho e historia de la Compañía, como luego veremos. Todos ellos entienden que a las Constituciones, al morir San Ignacio, dígase otro tanto de las Reglas, ya publicadas, no les faltaba nada en

---

rum mores essent et usus confirmaret id quod ratio antea constituerat.

Quod etsi satis omnino superque erat ut Constitutiones reverenter a nobis susciperentur, tamen ut tenacius adhuc animis haererent, extremam illis manum Congregatio Generalis imposuit, quando anno 1558 proxime elapso universa Societas, ut in defuncti Patris nostri Ignatii locum, Praepositum Generalem substitueret, in urbem convenit». (Ultimas líneas de la pág. CXLVI y primeras de la sig.).

En donde se ve que de dos modos quiso expresamente San Ignacio que la Compañía aprobara las Constituciones: Primero. Directamente el *texto mismo;* esto hizo hizo unánimemente la junta de principales padres, reunidos en Roma en 1550 y 51. Segundo. Su *práctica* y *observancia;* esto llevaron a cabo, paso a paso, desde 1553 los encargados de publicar las Constituciones, ya corregidas, por diversas partes, y los superiores que velaban sobre su práctica en cada lugar, comunicado al Santo, de palabra y por escritos, ventajas y desventajas, dificultades y facilidades que hallaran. Para que, según vimos decía Rivadeneyra, *usus confirmaret id quod ratio antea constituerat*; este lento trabajo no era propio, como se ve, de ninguna Congregación General, sino de algunos Superiores de la Compañía por separado; dejada naturalmente la definitiva resolución al Santo General; pues aquellos Superiores no formaban autoridad ninguna colectiva. Al fin, San Ignacio no acabó nunca de dar a sus Constituciones la última mano, ni de cerrarlas, según diremos; por esto, la Congregación General de 1558, por derecho propio, definitivamente acabó este negocio, muerto ya el Santo.

(18) *Institutum Soc. Iesu,* 2.° (Florentiae, 1893), 161-162.

cuanto a la *autoridad y fuerza obligatoria*, verdadera obligación, por cierto, aunque no a pecado mortal ni venial, por expresa declaración del texto legal (P. VI, C. V). Quedaron a la muerte del Santo, sin embargo, abiertas; de modo que se pudiera añadir o quitar con más facilidad algo en el texto, no en la obligación directamente, y sin que nadie sospechara que era eso derogar en algo la autoridad del legislador. Quedaron, además, sin haber recibido de parte del Santo la última mano o retoque. Cosas ambas que la Congregación hizo por sí, después de oír a los tres que más habían intervenido en la redacción, Polanco, Nadal, y, a lo que parece, el P. Madrid, y después de examinar con toda detención y diligencia el texto mismo de las Constituciones, tal y como las dejó San Ignacio, en cuanto a las *cosas* en ella mandadas, en cuanto a las *palabras*, en cuanto a otras *constituciones sueltas* del mismo Santo, ciertamente, pero halladas fuera del libro; y, por tanto, sobre ellas podía caber mayor duda, si eran conformes o no con la mente última de su autor. *Terminados* este examen y estos retoques, "se propuso si era lícito, y aun oportuno, mudar algo en las Constituciones; y pareció y se estableció que habían de ser tenidas por firmes y ratificadas, y también observadas *prout in exemplari originali patris nostri Ignatii habentur*" (como están en el ejemplar original de N. P. Ignacio).

En donde hay que notar diligentemente, que el último inciso del decreto *prout... habentur* afecta a las tres decisiones precedentes. De modo que declara y manda la Congregación general, con su suprema autoridad en la Compañía, que las Constituciones, en adelante, han de ser tenidas por *firmes* o estables (en cuanto al hecho material de la redacción); *ratificadas* o confirmadas (en cuanto al derecho), y *observadas* (en la práctica); todas *tres* cosas conforme están en el original manuscrito de San Ignacio, que la Congregación general tenía entre las manos (el *ms.* B), y que había ella misma examinado y retocado cuidadosamente, de modo que *todo* lo que en él había, y *sólo* lo que había en él, debía ser en adelante tenido por Constituciones de la Compañía, sin atender ya a otros textos, parciales o totales, pues esos quedarían, sí, en adelante, como fuente histórica, pero no legal (19).

(19) *Idem.* 2, 161-173. dd. 15-52; 53-71; 72-77.
Nadie me objete que el dec. 15, el principal en nuestro caso, está

De este modo, la primera Congregación general dió la *última mano* a las Constituciones de San Ignacio y verdaderamente las *cerró* (20).

Más aún: como veía que aquel texto manuscrito, el llamado *autógrafo*, lleno de enmiendas y añadiduras de diversas manos, no era fácil de *autenticar* como hubiera deseado Nadal (21), ni de *consultar*, como es cosa manifiesta; no sólo, como dije, preparó y luego imprimió una traducción *oficial* latina, la llamada *Vulgata*, sino que el 10 de septiembre de 1558, antes de disolverse la Congregación: "reunidos los Padres en plena Congregación, decretaron que fuera aprobado un ejemplar del Examen, Constituciones y Declaraciones copiado del autógrafo del P. Ignacio y confrontado con el mismo con adiciones y enmiendas al margen hechas con autoridad de la Congregación; en fe de lo cual el maestro Juan de Polanco, secretario de la Compañía de Jesús, por mandato de la Congregación y en nombre de todos, firmó el libro y lo

---

al principio de las tres series, y que, por tanto, no dió fin a los trabajos de la Congregación sobre el *texto mismo* de las Constituciones; porque es de advertir, y en otra ocasión pienso probarlo más largamente, que la redacción corriente de esos decretos, tal como van desde la edición primera de 1568 hasta la postrera en el *Instituto*, 1892-93, no guarda orden *cronológico*, *sino sistemático*, como aparece bastante claro al leerlos con cuidado, dentro de las dos grandes secciones *ante electionem*, *post electionem*. Y así, al comenzar la segunda sección: *Decreta Congregationis post electionem*, se pone al margen: «Quo ordine decreta rediguntur»; y se contesta: «quae in Congregatione Generali acta fuerunt in hunc ordinem redigentur; ut primo ponantur decreta quae ad rationem ipsius Congregationis pertinent, secundo... tertio... quarto... quinto... sexto... septimo...» *Idem*, 2, 159.

(20) *Las cerró*: pero quedándose la Compañía, como quien dice, con la llave en la mano y sin renunciar nunca al privilegio de poderlas retocar en adelante; privilegio que le concedieron Paulo III y Julio III; lo cual no se opone a la verdadera y firme estabilidad de las Constituciones, después de la primera Congregación General.

Hay, por tanto, poder para cambiarlas con justa causa, no sólo en la Santa Sede, sino en las mismas Congregaciones Generales, exceptuados los puntos *esenciales* del Instituto y las disposiciones sobre la pobreza, a causa del voto especial de no cambiarlas; pero ha de seguirse un procedimiento de consultas y votaciones que las mismas Congregaciones Generales se han impuesto para mayor fijeza y seguridad.

(21) He aquí lo que leo en notas del P. Nadal publicadas en el tomo IV de *Epistolae P. H. Nadal* (Madrid, 1905), 623: «Constitutionum exemplar P. Ignatii est confirmandum, alioqui, ni probato eo a Congregatione, non est fides certa». Palabras ahora borradas en el manuscrito.

selló con el sello de la Compañía" (22). Este segundo manuscrito, el *C*, es y debe llamarse por tanto el ejemplar *auténtico* de las Constituciones, según la primera Congregación.

Afortunadamente conservamos ambos manuscritos, venerables uno y otro, por diversas razones, el *B* y el *C*, el *autógrafo* y el *auténtico;* un estudio atento de uno y de otro, una confrontación detenida de ambos, puede dar mucha luz a la historia y trabajos de la primera Congregación, y completar los decretos que conservamos de la misma, demasiado breves quizás.

Este fué el trabajo reservado por derecho propio a la Congregación, muerto ya San Ignacio, y elegido su sucesor, el P. Laínez: *determinar* y *fijar* un texto, no propiamente dar a las Constituciones *fuerza obligatoria*, que ya tenían después de su promulgación; nacía esta obligación de la autoridad legislativa de San Ignacio y de sus compañeros, y originariamente del Sumo Pontífice: ya que éste, en sus bulas, había dado autoridad a San Ignacio, como Prepósito general, y a sus compañeros, como su consejo, para establecer en la Compañía Constituciones y otros estatutos, disponiendo que así se hiciera, e indicando el modo de hacerlo colegiadamente (23). Dispuso asimismo Paulo III que una vez hechas o mudadas, si fuera preciso, esas Constituciones, *eo ipso apostolica auctoritate praefata confirmatae censeantur* (en el mismo punto se den por confirmadas por la dicha autoridad apostólica), como concedió a 14 de marzo de 1544, con gracia especial, sí, pero no desusada. Más aún: como el P. Nadal argüía al P. Bobadilla, en circunstancias bien conocidas de todos, las bulas de Paulo III y Julio III y otras cartas apostólicas, no sólo

---

(22) Congregación primera, dd. 78 y 79. *Institutum S. J.* 2.° 173. El testimonio de Polanco en el Códice C va firmado el 9 de octubre, disuelta ya la Congregación, pero con autorización de la misma, concedida antes de disolverse, como en tales casos se usa. Véase en *M. H. S. I.* 2.° de las *Constituciones*, págs. 123 y 726, nota.

(23) Adviértase, para evitar torcidas interpretaciones, que aunque el poder por sí escribir las Constituciones y reglas fué una *gracia* especial concedida a la Compañía por Paulo y Julio III, al aceptarla San Ignacio y los compañeros, descargando así a los Sumos Pontífices de la *obligación* de dotar a la nueva orden de una ley propia y peculiar, no quedaban libres de hacerlo o no hacerlo, a su discreción. Por eso San Ignacio puso tanto cuidado como diligencia en escribir y terminar las Constituciones de la Compañía. Esto mismo significan aquellas palabras del Proemio de las Constituciones, núm. 1: «... así lo ordenó el Vicario de Cristo N. S.».

mencionan expresamente las Constituciones de la Compañía, hechas o por hacer, sino que mandan hacer y disponer varios asuntos conforme a las mismas Constituciones; pueden verse cuatro ejemplos claros, y sobre cosas bien graves, en la bula de 18 de octubre de 1549, llamada el *mare magnum* de la Compañía (24).

Todo lo cual prueba la verdadera obligación que imponían las Constituciones, una vez escritas y suficientemente publicadas; obligación nacida de la autoridad legislativa de la Compañía y confirmada *eo ipso* por el Sumo Pontífice; de modo que, en teoría, podría verdaderamente dudarse si quedaba al arbitrio de San Ignacio y de sus compañeros, puestas las dichas condiciones, el retener por más tiempo tal obligación.

Por esta causa, y creo que es prueba bien terminante de la misma obligación universal de las Constituciones, aun antes de 1558, tuvo el P. Vicario especial cuidado en informar a la Compañía de lo que ellas disponían en materia de elección de personas para la Congregación general; enviando, junto con la convocatoria, un resumen de la parte octava (25). Más aún: como no había sido posible cumplirlo exactamente todo, no por culpa o descuido de nadie, sino por las circunstancias y falta de sujetos, especialmente en España, reunida ya en Roma la Congrega-

---

(24) El testimonio, en *Nadal* (IV, 138); «Ad haec de his Constitutionibus fit mentio in Bulla Pauli III, Iulii III et aliis litteris apostolicis, ubi videlicet multa conceduntur, iuxta has Constitutiones agenda et disponenda. Constat igitur ex superioribus legitimam habere auctoritatem Constitutiones; quare legitimus erit noster Vicarius, nam nihil impedit quin Vicarius sit per Patris etiam Bo[badilla] confessionem, nisi quod Constitutiones legitimae sibi non videantur». La bula citada en el texto refiere en sólo dos columnas de las páginas 14 y 15 esos cuatro casos bien graves. Cfr. *Institutum Soc. Iesu* 1, 14-15.

(25) La convocatoria es de 6 de agosto de 1556. (*Lainii Monumenta*, I, 284-288); en ella el P. Vicario decía: «Y porque podría ser que todos allá no tuviesen las Constituciones, háse hecho vn sumario de algunos capítulos dellas, que hazían al caso, para lo que allá se ha de hazer por agora; y así se ynbían con ésta. Las demás, quando seamos todos, con el favor divino, en el lugar de las elections, se verán, para que cada vno mejor mire lo que deue hazer en su santo acatamiento», págs. 284-85.

Este *sumario* debe ser lo publicado en el tercer tomo de *Constituciones*, bajo el título «Versionis latinae partes quaedam»», no todo, sino el apartado C). Ex parte octava (págs. 287-290); pues en este resumen, callado lo que había de hacerse en Roma, se extracta, según lo dicho, de las Constituciones y de las Declaraciones cuanto era oportuno hacer para reunirse e ir a la elección.

ción y declarada legítima, subsanó ésta, ante todo, con su decreto segundo, *ante electionem*, todo lo hecho anteriormente al efecto de una legítima congregación y elección (26).

Hecho esto, la misma Congregación, antes y después de la elección del General, y el P. Láinez, primero cómo Vicario, después como General, tuvieron desde un principio constantemente ante los ojos lo mandado en las Constituciones, sobre todo en las partes octava y novena, para proceder *iuxta Constitutiones* aun en las cosas más menudas (27).

---

(26) Decreto 2, *ante electionem*: «Vigesima prima Iunii... omnibus congregatis P. Iacobus Laynez, Vicarius Generalis, narravit quae transacta fuerant post migrationem P. N. Ignatii... Et quia non omnino, iuxta Constitutiones, ex provinciis congregari potuerat Societas, in primis acta omnia approbanda proposuit Congregationi ad effectum legitimae electionis. Et omnes unanimiter senserunt: facta approbanda esse, et supplendum si quid deesset ut legitima omnino redderetur Congregatio; et sic re ipsa approbaverunt et suppleverunt». *Institutum, S. J.*, 2, 151.

(27) Las actas de la primera Congregación están divididas en dos partes: *antes* y *después* de la elección del General. En ambas reina el deseo y constante empeño de que nada se haga en contra de las Constituciones, antes en todo, aun en lo más menudo, se proceda conforme a ellas; si hay alguna duda sobre lo dispuesto en ellas, la Congregación por sí misma la resuelve, conforme a su letra o a su espíritu. Esto prueba bien claro la mente de la Congregación sobre el valor y obligación del texto legal. Nadie extrañe esas dudas, pues era la primera vez que se reunía formalmente una Congregación General en la Compañía; en ella no había aún práctica de ese régimen electivo, ni estaban aún redactados del todo los diversos interrogatorios, formularios..., que luego el uso fué enseñando.

Escogiendo, casi al azar, entre los decretos, tendremos claras pruebas de lo dicho: *Ante electionem*, resolución de *dudas*: dd. 4, 10. 13, 14, 15, 16, 17. Sobre el *interrogatorio* acerca de las cualidades del que podía ser elegido, se añade al fin antes del d. 7 (p. 155): «De interrogatorio hoc statutum est, necesse non esse illo uti, sed ut 2, cap. IX partis et alia prius dicta loca ex Examine et ipsis Constitutionibus considerarentur; et sic unusquisque interrogaret, prout in Domino videretur expedire»; d. 8: «Cum peteretur an praecipiendum esset ne de electione praepositi quis quidquam certum definiat apud se ipsum, usque ad locum in quo includi debeant; decretum est: observari quidem debere Constitutionem in hac parte diligenter; sed non esse addendum praescriptum novum in virtute sanctae obedientiae».

*Post electionem*: En el título I, *Circa rationem Congregationis* se deciden también varias cosas dudosas, teniendo siempre ante los ojos las Constituciones y su fuerza: d. 3: «Actum est de procuratoribus provinciarum, an admittendi cum suffragio in Congregatione. Et visum est admitti debere... et suppleri, si quid deesset, iuxta Constitutiones, ut legitime interesse et suffragium habere pos-

Además, si las Constituciones, antes de la aprobación de la primera Congregación, no tenían propiamente *fuerza alguna de ley*, como algún historiador ha dicho y varios han repetido, no sé con qué derecho se hizo en Roma, muerto San Ignacio, la elección de Vicario general, de quien no hay mención en nuestro bulario hasta los tiempos de Alejandro VII (1.º junio 1661), ni cómo ese Vicario *legítimamente* convocó la Congregación, y algunas otras cosas que el P. Bobadilla y los pocos que como él sentían adujeron en aquellos borrascosos meses, en que intentaban probar, o suponían como cosa para ellos indubitable, que el gobierno de la Compañía, muerto San Ignacio, había pasado a manos de los primeros compañeros supervivientes, solos ellos expresamente nombrados en las bulas de fundación, según largamente refiere Astrain, y oportunamente le arguye Rodrigues (28).

Pero oigamos ya las palabras de Nadal, capaces por sí solas de disipar todas esas dudas y cavilaciones; porque testigo es Nadal de singular excepción sobre la mente de San Ignacio en estas materias y sobre el estado en esa época de las Constituciones,

---

sent»; y luego, d. 96: «Propositum fuit...: an diebus veneris ieiunandum esset, et in Adventu, saltem die Mercurii et Veneris. Responsum fuit: Constitutiones nostras in hac etiam parte servandas esse»; cfr. también dd. 97, 109, 115: «An ea quae decisa sunt in Congregatione ante electionem rata sint futura in posterum, si contra Constitutiones non fuerint... Quae vero post electionem, decisa sunt... ut auctoritatem haberent quam illis Constitutiones praebent 7 cap., VIII partis»; d. 116, etc., etc.

(28) *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, por el P. ANTONIO ASTRAIN, de la misma Compañía, tomo 2, segunda edic. (Madrid, 1914), 15-21; el juicio del autor sobre la publicación y fuerza de las Constituciones antes de morir San Ignacio, en el tomo I, pp. 385-411 de la segunda ed., 1912.

*Historia da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*. Tomo I (vol. II). Porto, 1931, p. 252, nota segunda. La mente del autor sobre la publicación de las Constituciones, en el vol. I, p. 130.

Estoy, sin embargo, muy lejos de admitir lo que parece quizás indicar el P. Rodrigues en el primer punto, a saber: que si a la muerte de San Ignacio no tenían fuerza de ley las Constituciones, todo cuanto pretendían sobre el gobierno de la Compañía el P. Bobadilla y sus secuaces era legítimo; pongo un ejemplo: El gobierno aristocrático, aun temporáneo, en la Compañía, y no el monárquico, enumerado entre las cosas esenciales en la misma.

Para eso, hubiera sido preciso que ni las bulas de los Sumos Pontífices, sobre todo la de Julio III en 1550, hubieran tenido tampoco ningún valor. Basta para eso hojear las respuesta de Nadal, acres e incisivas, es verdad, pero llenas de doctrina jurídica, en que era competente; llenas sobre todo de conocimiento y amor de San Ignacio y de toda su obra, en que era eminentísimo.

ya que había recibido del Santo, y cumplido diligentemente, el encargo de publicarlas por Europa.

Va respondiendo en el documento 15 a los reparos del P. Bobadilla; había éste escrito: "Advertimos a VV. SS. Reverendísimas, que dichas Constituciones no están cerradas, ni han recibido de la Compañía la última mano". Y responde Nadal: "Eso así lo entendemos e interpretamos, no estar así cerradas las Constituciones, ni haber recibido la última mano, que no se les pueda añadir algo en la Congregación general, por manos del Prepósito y de la Compañía; esto no obstante, nada quita a la autoridad de ellas, hasta que se añada; consta que nosotros *así* lo hemos entendido, puesto que así lo dijo siempre el P. Ignacio, así fueron promulgadas las Constituciones, de modo que alcanzaran plena autoridad; pero que entendieran todos que algo se les podía añadir, no sólo por la futura Congregación, si algo por el uso de las cosas se creyera oportuno añadir, sino también por el P. Ignacio mientras viviera, *con el consejo de los Padres*. Ni hay que maravillarse si eso pasaba con nuestras Constituciones, como en nuestro tiempo pasa con el Concilio Tridentino y la reformación de la Iglesia; pues, aunque no tienen aún la última mano, alcanzan las cosas hasta hoy publicadas plena autoridad, como tales, *bajo el arbitrio de S. S.*". Palabras como éstas son frecuentes en Nadal (29).

---

(29) *Epistolae P. H. Nadal*, IV, 140, y otros muchos pasajes parecidos, desde las págs. 98-148.

Sólo quiero en nota añadir estos dos párrafos: Uno, clarísimo, del P. Fulvio Androtti, 11 de septiembre de 1557; otro, porque exige alguna declaración:

Androtti afirma (íd. IV, 126): «Constitutiones iam aeditas, publicatas, acceptatas, ac in viridi observantia habitas, secundum forman privilegiorum et iuris ualidas, autenticas, omnesque et ligasse et ligare, donec quid aliud a S. Pontifice statuatur, uel a Generali cum Congregatione, iuxta formam bullarum.»

Los PP. Laínez y Polanco (íd. IV, 123), al enviar, de orden de Paulo IV, a los Cardenales Tranense y Reumano las Constituciones, Bulas..., y después de asegurar que las Constituciones no habían aún recibido la última mano, ni estaban cerradas, afirman que hasta entonces se había regido la Compañía más bien (più presto) por la fórmula del Instituto, por la obediencia de los Superiores y por unas reglas italianas, que también se envían al Pontífice. Que los profesos tenían orden de presentar sus reparos a la Congregación General, para fijar así las Constituciones, «de acuerdo y parecer de todos en aquello que se juzgare, *según la experiencia, conveniente*, y entonces presentarlas a esa Santa Sede.

Un paso más. ¿Era prudente dejar por tantos años, más aún, por un tiempo indeterminado, hasta que hubiera Congregación general, a toda la Compañía, sin una verdadera obligación de ley escrita y legítimamente publicada? ¿A la Compañía, digo, recién fundada, extendida ya por tantas y tan diversas partes del mundo, abandonarla, por decirlo así, a su suerte, sin una ley propia y amoldada a su peculiar manera de ser? Pues ahora, como antes, es mucha verdad lo que declara el canon 593: "Todos y cada uno de los religiosos, los Superiores como los súbditos, deben, no sólo fiel y totalmente guardar los votos que hicieron, sino también amoldar su vida a las reglas y constituciones de su propia religión, y de ese modo tender a la perfección de su estado".

Y si San Ignacio, por imposible, en eso no hubiera pensado, las extravagancias que pasaban en Gandía, los trastornos de Portugal, los sucesos desagradables y extraños de la India, del Brasil o del Congo, en medio de muchas heroicidades, ¿no le hubieran, por ventura, abierto los ojos y mostrado la necesidad urgente entre hombres, aunque religiosos y con muy buena intención, de una ley escrita y autorizada que iluminara, dirigiera y contuviera a todos *uniformemente* dentro de su deber? ¿O los buenos resultados de su publicación, así en Portugal como en España, no le hubieran he-

---

De modo que lo que ahora manda Su Santidad [presentar las Constituciones] pensábamos hacerlo dentro de poco nosotros, habiéndoles dado la última mano a todas estas cosas con maduro juicio de la Congregación General».

A nadie extrañará este modo de hablar, si recuerda las circunstancias difíciles por que atravesaba entonces la Compañía, dado el carácter de Paulo IV y lo hecho y escrito por el P. Bobadilla y sus secuaces contra las Constituciones, contra San Ignacio y contra los PP. Laínez y Polanco.

Nadal (íd. IV, 140), con razón, pues, al hacerse cargo de esas ideas continúa: «Hinc nihil aliud colligi potest quam quod bona ex parte ex Constitutionibus gubernata est hactenus Societas, non tamen omni ex parte. Nam quemadmodum in quavis legum nouarum promulgatione, necessum est fieri, ita in promulgatione Constitutionum est obseruatum, ut non continuo post promulgationem sint omni ex parte obseruatae; sed pedetentim, id est, ac considerate fuerunt in usum atque obseruantiam introducendae; quo tempore, magis ex bullis, ex regulis, ex obedientia praesenti Superiorum gubernandâ fuit Societas, quam ex Constitutionibus, tametsi nihil illis auctoritatis deeset. Ita enim uidemus omnes leges esse introductas ut a principio obligarent, non omnes tamen ad omnia cogerentur, nisi ad necessaria; in aliis vero *erat* tempus, quo et facile et quasi necessario esset dispensandum.»

cho apresurar su celo e intentar lo mismo en otras partes? (30).

Así fué, en efecto: las Constituciones y las Reglas, como hemos oído de labios de testigos inmediatos y autorizados, estaban ya en vida del Fundador escritas, aprobadas, intimadas y publicadas casi en todas partes, fuera de Roma y alrededores, donde inmediatamente gobernaba San Ignacio, según la letra y el espíritu de esas mismas Constituciones, impresas en su alma aun antes de pasarlas al papel, y allí sublimadas hasta las alturas de un *ideal*.

Basta para convencerse de ello recorrer con espíritu sereno y sin atarse a menudencias, quizás hoy de difícil explicación por falta de antecedentes, en *M. H. S. J.*, los doce tomos que forman la *primera serie* de *Monumenta Ignatiana* o la obra del P. Aicardo, en particular los últimos capítulos del sexto tomo de su *Comentario* Allí vemos cómo el Santo urgía en todas partes, con suavidad y energía, maravillosamente mezcladas, la guarda exacta de las Constituciones como *tales*, no como meras reglas u ordenaciones transitorias y propuestas a medias; y esto desde la

---

(30) No hay espacio en una nota para entrar en más explicaciones; pueden verse los historiadores modernos de la Compañía al narrar su historia, desarrollo y obras en vida de San Ignacio y al principio del generalato del P. Laínez. Apuntes sobre esas regiones mencionadas en el texto reúne Polanco en los tomos II y III de su *Chronicon* en *M. H. S. J.*, y a la vez indica los deseos de los Superiores de que se enviaran hombres bien conocedores de nuestro Instituto: «Aliquem tamen a P. Ignatio mitti (dice de San Fr. Javier) magis versatum in Constitutionibus ac regulis Societatis exoptabat» (*Chronicon*, II, 777, 781).

Por fin Polanco, como excusa o causa de lo que cuenta, suele ponderar lo mismo que Nadal (II, 53) añadía, después de narrar los desórdenes de Bobadilla y sus secuaces antes de la primera Congregación General: «Dichos cinco Padres, por decirlo de una vez, era en ellos una singular ignorancia de las Constituciones y del Instituto.»

Leyendo todas estas cosas, se ve también la dificultad que encontró San Ignacio en los primeros años de hallar sujetos aptos para publicar las Constituciones en aquellas lejanas tierras, sujetos comparables a Laínez y a Nadal; y el bien inmenso que hubiera producido en ellas si San Francisco Javier, venido a Europa, como quiso San Ignacio, y tratados en Roma con su amado Padre esos y otros asuntos, hubiera vuelto a la India y al Japón, como visitador o con autoridad más general, encargado de publicar allí las Constituciones, con el texto en la mano y con el ejemplo heroico de sus acciones y virtudes a vista de todos.

Nuestro Señor lo dispuso de otro modo; y el apóstol de las Indias expiró sin haber leído ni una sola página de esas Constituciones, que él llevaba grabadas en su espíritu como testimonio vivo de legítima filiación de su amado Padre

publicación hasta su muerte. Publicación no en el aire, sino basada sobre verdadera obligación. Dispensando en cosas menores o no esenciales cuando era el caso, sin duda con más facilidad, aunque prudente, que luego lo hubiera hecho, cerradas ya las Constituciones; comunicando a los otros Superiores la facultad de dispensar, en la medida que él creyera oportuno; castigando a veces él, como Superior, sin olvidar nunca que era padre (31).

Es verdad que no estaban aún cerradas las Constituciones, ni habían recibido aún la última mano, cuando las tomó en las suyas la primera Congregación, como insigne reliquia del alma y del cuerpo de su Fundador. Y, ¿esto por qué? ¿Hubo plan, por parte del Santo, de dejarlas así después de 1551, hasta una verdadera Congregación General? Creo que no. Fué simplemente San Ignacio dando largas, y en este estado le cogió la muerte.

Esto apunté antes; es hora de dar de esta opinión suficientes pruebas, respetando en su valor opiniones diversas, que corren sobre el caso. Esas pruebas las veremos después de examinar brevemente la facultad concedida a Ignacio por los Sumos Pontífices para escribir las Constituciones de la Compañía, desde el principio hasta sus últimos días.

Paulo III, en su primera bula, concedió a la naciente Compañía dos gracias sobre este asunto, para su perfecta organización: una al Prepósito general, de hacer, con el consejo y en el

---

(31) Fuera de Roma, San Ignacio urgía, por regla general, el cumplimiento de las Constituciones por medio de los Superiores. En Roma y sus confines, que no formaban entonces en la Compañía provincia aparte, urgía por sí mismo, como Superior General y como Superior provincial de aquella región. Ya que este cuidado es muy propio de los Superiores; véase en las Constituciones P. IX, C. III, n. 8; C. VI, A.; P. X, n. 13.

¿Por qué dejó formalmente el Santo sin publicar, desde un principio en Roma las Constituciones? No lo sabemos; se me ocurre que estando él allí presente a todo y gobernando por sí, aun en las cosas particulares, no hacía allí tanta falta la materialidad de la publicación, pues él era regla viva; quizás también publicarlas allí entonces no era lo más oportuno, estando a la vista del Sumo Pontífice y de su Curia; antes convenía poder proceder allí con más libertad en quitar o añadir lo que pareciera más conveniente, según los documentos pontificios y la experiencia.

Al cerrar definitivamente luego las Constituciones, después de darles la última mano, pensaría, por fin, publicarlas definitivamente en Roma, y quizás, como indicaré, obtener entonces alguna aprobación oral o escrita del Sumo Pontífice, como luego la Congregación General pensaba hacerlo, según refirió el P. Vicario a Paulo IV, al presentarle las Constituciones en sus textos castellano y latino.

consejo de sus compañeros, Constituciones; es decir, normas generales y comunes a todos, según su propio fin. Otra, de redactar entre sí constituciones particulares, conformes también al fin de la Compañía, a gloria de Nuestro Señor Jesucristo y utilidad de los prójimos (32). Estas dos gracias, casi con las mismas palabras con que se conceden, San Ignacio y sus compañeros las habían antes pedido, según consta por el borrador o preparación de la bula (33).

Que hay alguna diferencia entre ambas gracias, es cosa manifiesta; no sólo por pedirse y concederse en diversos sitios del documento y ser diversa la persona que había de tener tal atribución, sino también por la misma materia y modo de hablar, pues la segunda no se refiere a constituciones *en general*, sino siempre a constituciones *particulares* (34).

Hoy no nos será fácil quizá señalar los límites y las diferencias concretas en la mente de nuestros antiguos Padres entre esas dos clases de constituciones; pero, ciertamente, diferencias

---

(32) He aquí las palabras textuales de la bula *Regimine militantis Ecclesiae* (27 septiembre de 1540): «Qui quidem praepositus de consilio consociorum Constitutiones ad constructionem huius propositi nobis finis conducentes in consilio condendi authoritatem habeat, maioris suffragiorum parte semper statuendi ius habente.» *Constitutiones*, I, 27.

«... eis [sociis] nihilominus concedentes quod particulares inter eos Constitutiones, quas ad Societatis huiusmodi finem... conformes esse iudicauerint, condere libere et licite valeant» (id. 31).

(33) Idem 17. Van aquí subrayadas las palabras algo diversas: consilio *fratrum;* id. 27: *facultatem vobis*, concedentes condendi particulares inter vos Constitutiones.

(34) De constituciones *particulares*, sobre todo en los primeros años y antes de comenzar a publicarse las Constituciones generales o comunes, habla frecuentemente la moderna edición de las Constituciones, v. gr., II, CCXXVIII, y tuvo San Ignacio especial cuidado, al acercarse la publicación de las Constituciones para el año de 1550, de avisar a varias partes «que hagan cuenta que presto saldrán las Constituciones comunes..., que miren no se introduzga cosa que se quite con trabajo»; «quanto a los capítulos que ahora hazen... mire no se introduzga cosa que no pueda conformarse con las Constituciones, que se publicarán, plaziendo a Dios, este año del jubileo» (*id.*, II CCXXIX).

Publicadas ya estas Constituciones, *comunes o generales*, o simplemente las *Constituciones*, hallamos también Constituciones: *versantium in probationibus, scholasticorum, professorum, coadiutorum* (id., I, CCXLVII y XLVIII); pero son tan sólo extractos de las Constituciones en lo referente a los coadjutores, profesos...; extractos que han quedado inéditos.

las hubo, y se fué luego precisando más y más el sentido de tales palabras en posteriores documentos.

La tercera bula, de 1544, al referir lo concedido antes a la Compañía, conserva la misma distinción de *Constituciones* y *Constituciones particulares*, concediendo además la facultad de mudarlas, cambiarlas, si fuera preciso; y que hecho esto, quedaran ya confirmadas sin más, como decíamos, por la Sede Apostólica (35).

La primera bula de Julio III habla también de la facultad de hacer constituciones y cualesquiera estatutos, al enumerar el Sumo Pontífice las gracias concedidas a la Compañía por su predecesor. Hecho esto, continúa Julio III: "Para que todo lo antes dicho, concedido por nuestro antecesor, sea confirmado, y a la vez todo lo perteneciente al Instituto de la dicha Compañía quede reunido en unas mismas Letras, resumen de las anteriores, y para que lo que fuera algo oscuro y pudiera ocasionar escrúpulo o duda quedase por Nos más exactamente explicado, nos fué suplicado humildemente..." (36).

En donde se ve que no fué pensamiento de Julio III derogar en nada las anteriores gracias, sino confirmarlas y declararlas.

Al fin, en la misma bula, insertada primero textualmente toda la nueva fórmula del Instituto, el Pontífice prosigue por cuenta propia: "*Motu proprio* y por *ciencia cierta*, con la autoridad apostólica, perpetuamente aprobamos y confirmamos, añadiendo a todo la fuerza de una perpetua firmeza, las gracias concedidas por los Pontífices anteriores y por esta Sede Apostólica; entre esas gracias, la facultad de formar y alterar, no sólo las Constituciones, sino los estatutos y ordenaciones concedidas a la Compañía y a su Prepósito." Palabras que aclaran del todo la significación de la frase *constituciones particulares*, llamándolas *estatutos* y *ordenaciones*. Este es, a lo que entiendo, el propio significado de *constituciones particulares*, a saber: *normas* y ordenaciones, reglas, en el sentido luego tan usado en el texto de las Constituciones, que los Superiores pueden establecer, debajo siempre de la dirección y obediencia del Superior general y de la Congregación General.

---

(35) *Iniunctum nobis* (14 marzo 1544), Constitutiones, I, 83-84.
(36) *Exposcit debitum* (21 julio 1550), íd. 374, 375, 376, 382.

En cuanto a las mismas Constituciones, en la nueva fórmula presentada a Su Santidad y aprobada en su bula, se dice, al hablar del Prepósito general: "El cual Prepósito, por el consejo de los compañeros, tenga autoridad para formar las Constituciones conducentes a la construcción [o consecución] del fin que nos hemos propuesto, teniendo siempre la mayor parte el derecho de decidir el asunto y de declarar las dudas que se puedan ofrecer en el Instituto contenido en la fórmula. El Consejo, que necesariamente ha de ser convocado para formar y cambiar las Constituciones, y para otros asuntos graves..., se entiende ser la mayor parte de toda la Compañía profesa, que (según la declaración de las Constituciones), sin gran incomodidad pueda ser convocada por el Prepósito general. En otras cosas, que no son de tan gran monta, el mismo Prepósito, ayudado, como él juzgare convenir, del consejo de sus hermanos, tendrá derecho de ordenar y mandar por sí mismo lo que le pareciere en el Señor, pertenecer a la gloria de Dios y bien común".

Ocurre, según esto, preguntar: Después de esta bula de Julio III, ¿debía San Ignacio, para la redacción y enmienda del texto de las Constituciones, reunir Congregación general, o seguía gozando del antiguo privilegio o derecho de hacerlas y corregirlas con el auxilio y parecer sólo de sus compañeros, como en tiempos de Paulo III?

La misma pregunta se han hecho los editores de *M. H., S. J.*, y respondido: que podía San Ignacio continuar como antes; así, en realidad, continuó el Santo, como aparece en el tomo de *Documenta Constitutionum praevia* (37); esa era también la mente del Santo al preparar la dicha bula de Julio III; es decir, que la Compañía *presente* continuase como antes; la *futura* se sujetase en eso a la nueva bula (38).

La respuesta creo que es clara en derecho, no sólo por lo dicho hasta aquí sobre la aprobación y confirmación por Julio III de los privilegios anteriores, sino, además, por la cosa en sí misma: era éste un asunto ya *comenzado* y *sin terminar;* por tanto, se-

(37) Idem, CCXXII; XC.
(38) Idem, 320, 7.°

gún derecho, podía continuarse hasta el fin, por ser *res non integra* (39).

Además, de ese parecer eran los autores de entonces, como el P. Nadal, según se dijo antes (40), y Rivadeneyra, como luego veremos.

Fué, con todo, muy prudente cuando San Ignacio, en 1550 y 1551, tuvo reunidos en Roma casi a todos los profesos de la Compañía, a causa principalmente de su proyecto de renunciar al generalato, y, por tanto, de tener una nueva elección, según cuentan nuestros historiadores, presentarles a todos, moralmente a toda la Compañía profesa, el texto de las Constituciones, ya compuesto, según se dijo, para su examen y aprobación definitiva; debió creer entonces el Santo que su personal trabajo había ya terminado, pues no era hombre para dejar las cosas a medias, sobre todo en este punto, tan propio suyo, como fundador y primer General, tomado además entre manos por encargo del Sumo Pontífice y de toda la Compañía.

De estos dos hechos conservamos, no sólo la memoria, sino el documento autógrafo en que San Ignacio presentó su libre y total renuncia un viernes (30 de enero de 1551) y los ligeros reparos o advertencias hechas al texto presentado de las Constituciones, documento este último redactado a lo que creo por el P. Polanco, teniendo sin duda ante la vista las notas de los diversos Padres (41). Estas menudas observaciones suponen por sí solas una aprobación del texto en general, como expresamente lo indican los autores en sus narraciones, y sobre todo Polanco, en su *Chronicon*, Nadal, en sus *Ephemerides*, y otros, contemporáneos de los hechos. He aquí una muestra. Polanco: "Las Constituciones que había hecho el P. Ignacio y diligentemente encomendado al Se-

(39) Véase cualquier autor de Moral al hablar de un confesor a quien se le acaba la jurisdicción, comenzada ya la confesión sacramental; v. gr.: J. UBACH, S. J., *Theologia moralis*, 2 (Bonis Auris, 1935), n. 1.966; y LUGO, allí citado, después de resolver el caso afirmativamente, termina: «Quod idem de similibus facultatibus dicendum est.» *Disputationes scholasticae et morales*, 5 (Parisiis, 1893), 224, n. 24.

(40) Véase la nota 29 y las palabras copiadas allí en el texto.

(41) La *renuncia* está en *M. H. S. I., Epistolae* 3, 303; sobre el hecho hablan nuestros historiadores, Rivadeneyra, Astrain, etc. También el *Chronicon*, de Polanco, 2, 15. Los *reparos*, en *Constituciones*, I LXXVII-LXXXIX, 390-396.

ñor, fueron propuestas a los Padres más antiguos, para que, si les ocurriese algunas cosas que añadir, quitar o mudar, las sugiriesen al P. Ignacio. Fueron con esto muy aprobadas por los Padres."

Y más abajo: "Tanto él [P. Rodríguez] como los demás que estaban ausentes, cuanto los presentes, después de examinarlas, las aprobaron". Y después: "La aprobación de las Constituciones fué hecha, por cierto, el año próximo pasado de 1550, pero su promulgación, fuera de Roma, se verificó más tarde, como se verá en su lugar" (42).

Nadal: "Son convocados, el año 1550, por el P. Ignacio, los profesos que cómodamente podían venir [a Roma]; además, algunos otros Padres, como a Congregación general, para mostrarles las Constituciones y que ellos notasen, si algo les parecía..." "Añádase que el año 50 las [Constituciones] aprobaron otros professos que acudieron a Roma, que con los anteriores eran no sólo la mayor parte de los profesos, sino casi todos" (43).

Antonio Brandón escribía a San Francisco Javier a 29 de noviembre de 1551: "Con él [P. Ignacio] se ayuntaron este año de sincoenta muchos Padres professos... pera detreminarem las Constituciones della... y assín se hizieron con mucha satisfación de todos y presto se publicarán y mandarán por todas partes" (44).

Si esto se escribía desde Coimbra el año 1551, años antes, el 28 de octubre de 1549, desde Roma, se decía a Juan de Viola: "Las Constituciones se publicarán, plaziendo a Dios, este año del Jubileo"; lo cual prueba bien claro que el plan partió de Roma y con la dirección de San Ignacio, al convocar a los Padres para esa fecha (45).

Con esto se creyó fácilmente, dentro y fuera de Roma, que el texto de las Constituciones, tan esperadas en toda la Compañía, estaba ya para terminarse e imprimirse. He aquí lo que el Padre Pedro Tablares escribía al doctor Vergara, desde Roma, a 20

(42) *M. H. S. I., Chronicon*, II (Matriti, 1894), 14, n. 25; 162, n. 1.
(43) *Epistolae P. Nadal*, II, 4; IV, 138.
(44) *Monumenta Xaveriana*, II (Matriti, 1912), 162.
(45) *Epistolae S. P. Ignatii*, II (Matriti, 1904), 585; Cfr., *Constitutiones*, I, LXXX.

de diciembre de 1550: "El capítulo aún no se ha hecho, porque faltan algunos profesos principales por llegar. Publicarse han las Constituciones y Reglas, debaxo de las quales hemos de militar, y impresas se embiarán a todas las casas; las quales ha diez años que ordena nuestro Padre con harta vigilancia y oración, y consulta de personas doctas y de mucha religión" (46).

Sin embargo, la Compañía no aceptó la renuncia; y, una vez más, San Ignacio tomó sobre sus hombros el cargo del generalato, con el nuevo cuidado de retocar las Constituciones, ya hechas y aprobadas, según las observaciones indicadas con esta ocasión; luego, al correr de los años, con otras observaciones que la práctica mostró oportunas y los encargados de publicarlas por Europa juzgaron deber suyo proponer, sobre todo el P. Nadal (47). Una cosa es preciso demostrar por fin aquí: que nunca, desde esta fecha, 1551, hasta el fin de su vida, en 1556, dejó San Ignacio, por sí o por medio de Polanco, de mostrar con palabras y acciones, cada vez más apremiantes, que *personalmente* quería dar a sus Constituciones la última mano y, por fin, cerrarlas.

---

(46) *Cartas de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, II (Madrid, 1875), 296, confrontada con el original. Cuán esperadas eran entonces las Constituciones, véase en el segundo tomo de *Constitutiones*, CCXXIX.

(47) Retoques varios en el texto, después de 1551, reúne el tomo segundo, *Constitutiones*, CXCVI-CXCVIII; estos retoques, después de 1551, eran debidos, más que todo, a la experiencia.

He aquí cómo responde el P. Nadal a los reparos del P. Robadilla: Ad 7$^{um}$: «Quod vero ait se audiuisse a R. Pre. Ignatio quod desideraret Constitutiones perficere, quodque apud ipsum erant in fieri, propterea quotidie addebat et corrigebat, etc. Si loquatur de ultimo tempore uitae, non ita se res habet; immo et fuerant et publicatae ex eius ordinatione in maxima parte Societatis, ut diximus; et ipso anno iubilei multis professis qui Romam conuenerunt fuerunt ostensae et deinde a Pre. Hieronymo Natali in prouinciis Hispaniae, Italiae et Germaniae promulgatae fuerunt. Romae etiam iussit obseruari; quod melius nouerunt alii quam [Robadilla], qui parum de rebus Societatis sollicitus fuit hactenus. Quod autem ultimam manum imponi uoluerit ab universa Societate Pr. Ignatius, ex humilitate sua fecit, partim ut experientia docente, qui eas in uariis provinciis obseruarunt proferrent in medium, quod adnotassent. Si quid autem ultimo tempore addidit praedictus Pr. id extra corpus Constitutionum seorsum seruatur. Quod, si aliis licebat, cur non et ipsi liquisset adnotare et observare, si quae addenda uel immutanda uiderentur; nam et post librum aliquem editum solent auctores in secunda et tertia editione aliquid aliquando immutare, augere uel minuare. Et ale Constitutiones, l'ect factas, approbatas et publicatas, potuit limare magis et addere uel minuere, ad quae omnia auctoritatem habuit.» *De rebus Congreg. gen.*, I-V, fol. 47 et 48.

Veámoslo en los siguientes documentos, dispuestos simplemente por orden cronológico:

1551. Sabiendo San Ignacio, después de las juntas de 1550 y 1551, las noticias que corrían sobre la terminación del asunto de las Constituciones, sobre todo en Portugal, donde había de comenzarse la publicación, después de lo hecho en Sicilia, quiso urgir ciertas disposiciones, y así escribía al P. Rodríguez a primeros de diciembre: "Antes que las Constituciones se cerrasen y publicasen, querría hiziesen profession en vuestras manos los dos rectores que han seydo del Collegio de Coimbra..., porque, cerradas las Constitutiones, no sería tan conveniente el dispensar con quien no tubiese acabados sus cursos de theología" (48).

1552. A 1 de febrero comunicaban a San Francisco Javier, desde Roma: "Nuestro P. Mtro. Ignacio, por la gracia de Dios, está con mediana salud y espero se la conservará hasta que las Constitutiones y ordenaciones de la Compañía acaben de assentarse; las quales, con providencia especial de N. Señor, nos persuadimos no se ayan cerradas, hasta que la experiencia mostrasse muchas cosas que ha mostrado, y hasta que tenga más firmes raíces la Compañía en muchas partes" (49).

1552 y 1553. En *Complementa Polanci* van publicadas una serie de notas del P. Polanco; parecen recogidas teniendo delante, en la mente o en el papel, las mismas Constituciones, y la urgencia de terminarlas y cerrarlas; notas sin duda redactadas con la idea de recordar el P. secretario al P. General cuanto hiciera falta o fuera oportuno, lo que habían de hacer ambos para cumplir, de una parte, su oficio de fundador y general; de otra, el cargo de secretario y mano derecha suya (50).

p. 81. "Summa de las cosas que parece tocan a N. P. en quánto fundador", etc.:

"Primero, que se assienten las Constitutiones y se hagan latinas, para poderse comunicar a toda la Compañía."

p. 82. "5.ª También pareze sería de nuestro Padre, pues ha hecho las Constitutiones, que ordenasse el officio [o Reglas] de los Prepósitos provinciales..." "De las que le tocan como a Prepó-

(48) *Epistolae*, IV, 12.
(49) *Idem*, IV, 130.
(50) *Polanci Complementa*, I, (Madrid, 1916), 81...

sito General: 1. Hacer guardar las Reglas y Constitutiones de la Compañía a los Prepósitos provinciales y locales y rectores y a los particulares, por medio de ellos. Para lo qual conuiene que tengan en vnas partes y en otras el examen y las demás Constitutiones y Reglas, las quales no tienen quasi en parte ninguna, ni aun en el Collegio de Roma, cumplidas."

p. 99. "En las cosas temporales.

6. Ultra desto es el reveer las Reglas y asentar las Constitutiones y comenzarlas a ejecutar en el consejo de assistentes", etc.

Y en nota n. 25. "Conclúyase lo de las Constitutiones; para ponerse en ejecución praecipue en hacerse profesos."

1554. A 1 de febrero escribía Polanco al P. Doménech: "Las Constituciones de N. P., como no están impresas, es cosa muy larga copiarlas, y aun para la total (*omnimoda*) resolución y darles la última mano, N. P. espera la vuelta de maestro Nadal, que las ha publicado en Portugal y España, y comunicará lo que haya por esperiencia en algunas cosas dudosas"; y poco después: "Sin embargo, las Constituciones y las Reglas se publicarán pronto, si Dios quisiere" (51).

8 de marzo, a San Francisco de Borja: "No conviene que Nadal quede ahí más que hasta setiembre, por muchas causas, y bastaría sola una, del cerrar las Constitutiones; para lo que se espera su presencia y relación", etc. En cartas siguientes se vuelve a urgir la vuelta de Nadal (52); hasta que el 18 de octubre se comunica haberse sabido que Nadal había llegado a Génova y luego, por fin, a Roma (53).

1555. Una carta al P. Mercuriano dice: "Enviar el Examen se podrá hacer y aun algunas otras Reglas; pero habrá que diferirlo un poco por asentarse ahora las Constitutiones y Reglas (54); y a Nadal (5 de diciembre): "Esta tarde he comenzado a proponer a nuestro Padre lo annotado sobre las Constituciones

(51) *Epistolae*, VI (Matriti, 1907), 268, 269.
(52) *Idem*, 438, 511, 617.
(53) *Idem*, VII (Matriti, 1908), 671 y 682.
(54) *Idem*, VIII (Matriti, 1909), 372.

por V. R. y mí, y presto creo se acabará, y pienso ymbiar a V. R. la copia dello" (55).

1556. 5 de enero: "Las Constituciones y declaraciones tengo ya escritas para V. R. [P. Doménech]; y como se enmiendan algunas cosas en los originales, no las envío a V. R. hasta que tengan la última mano de N. Padre" (56). Y dos días después (7 de enero): "Antes que estén cerradas nuestras Constituciones nombra San Ignacio a los dos [A. Coudret y F. Cassino] y quiere sean del número de los profesos" (57).

De nuevo a Doménech escribe Polanco (25 febrero): "Para ymbiar allá las Constituciones y reglas, emendadas, sería menester tenerlas acá en limpio; y nunca hay tiempo para acabar de darles la última mano; como se pueda se ymbiarán a V. R."; y luego (20 mayo): "Creo le [el examen] tendrá V. R., y si no, avíseme, que se le ymbiaré, y también las Constituciones, sino que no están collationadas; que las muchas ocupaciones no nos han dado lugar" (58). Por fin, a 22 de junio, respondían de nuevo al P. Doménech: "Las Constituciones, ya que no se han enviado hasta ahora, será quizá mejor no enviarlas hasta que se haya arreglado lo que se había de arreglar" (59).

Teniendo delante todo lo que precede, y algo más que podría añadir, no sé cómo puede decirse ni sostenerse que San Ignacio se determinó, aunque estuviera retocando por sí mismo hasta la muerte las Constituciones, a dejar el cerrarlas a la Congregación General, que había de reunirse para elegirle un sucesor. Antes, todo lo contrario muestran y repiten los documentos de la época; y así al morir, a 31 de julio del mismo 1556, la muerte verdaderamente le arrancó la pluma de entre los dedos y le secó la mano; quedando por esto reservado todo el asunto de las Constituciones a la primera Congregación general (1558); ésta, por tanto, según la bula de Julio III, elegido el Prepósito general, les dió por su propia autoridad la última mano y definitivamente las cerró.

(55) *Idem*, X (Matriti, 1910), 261.
(56) *Idem*, X, 469.
(57) *Idem*, X, 481.
(58) *Idem*, XI (Matriti, 1911), 55, 421.
(59) *Idem*, XII (Matriti, 1911), 27.

Varios de nuestros historiadores modernos afirman, sin embargo, lo contrario; no faltan testimonios antiguos que lo digan o parezcan decirlo; mas nadie aduce un dato, una fecha, un documento, como para el año 1550 suele traerse. Alguno, como Rivadeneyra, aunque asegura terminantemente que podía San Ignacio por sí acabar este asunto, afirma que lo dejó, por humildad, a la Congregación; otros de tal modo hablan que no se apartan quizás mucho de lo que hasta aquí queda dicho.

He ahí las palabras de Rivadeneyra en la vida castellana de San Ignacio (L. IV, c. II): "Aunque el Padre, por su grande modestia y humildad, con haber recebido tantas inteligencias sobrenaturales y tantos testimonios de la voluntad divina, y tener autoridad para ello, no quiso que las Constituciones tuviesen fuerza o firmeza alguna para obligar hasta que la Compañía las aprobase y tuviese por buenas; lo cual se hizo en Roma el año de 1558" (60). Así, o en parecidos términos, otros, sobre todo los que aseguran que no tuvieron fuerza alguna de ley las Constituciones, hasta la revisión de la Congregación General en 1558.

Yo respeto, por cierto, esos pareceres; mas, por las razones aquí apuntadas, desde hace muchos años tengo formado el juicio en este párrafo declarado, tanto sobre la voluntad constante de San Ignacio en querer cerrar por sí mismo sus Constituciones,

---

(60) Así en cualquiera de las ediciones de la *Vida del B. P. Ignacio de Loyola*, desde la primera, de 1583, fol. 184, conforme con su original manuscrito, fol. 111, fuera de ciertos retoques.

Prefiero, sin embargo, hacer alguna violencia a las palabras copiadas en el texto y creer que no asegurá el autor, en realidad, otra cosa sino que San Ignacio, sin acto positivo alguno, dejó *negativamente* a la Compañía el cuidado de cerrar las Constituciones, como por derecho a ella correspondía. A esto me mueve, además de salvar la autoridad del autor en lo posible, dos razones: La primera, poner esas frases de la vida más en conformidad con la Carta-prólogo a las mismas Constituciones, atribuída al mismo Rivadeneyra, antes citada (número 17). La segunda, el testimonio de la fuente de donde debió tomar él y otros la frase, es decir, la carta que le escribió a Bélgica el P. Polanco (8 agosto 1556), contándole la muerte del Santo. He aquí las palabras de Polanco: «I hemos ponderado la humildad de este Santo Viejo, que teniendo la certitud de su tránsito... no quiso llamarmos para darnos su bendición, ni nombrar sucesor ni aun Vicario..., ni cerrar las Constituciones ni hacer otra demostración alguna, que en tal caso suelen algunos siervos de Dios.» *Cartas de San Ignacio de Loyola*, VI (Madrid, 1889), 363; frases que escritas por Polanco confirman una vez más lo que veníamos diciendo; otro tanto hay que asegurar de los párrafos de Nadal, copiados en la nota 47.

aunque al fin no lo hizo, cuanto sobre la obligación impuesta ya en vida suya a todos de guardarlas.

Más aún: si esa voluntad hubiese sido *expresamente* de palabra o por escrito declarada por el Fundador a la Compañía, de dejar este encargo a la Congregación general, indudablemente el P. Vicario, al convocar la Congregación e indicar los asuntos que habían de prepararse primero, y luego tratarse, una vez reunida en Roma, hubiera hecho mención de esa expresa voluntad del Santo y no atribuyera sólo a la divina Providencia el que San Ignacio no cerrara las Constituciones y quedase así el asunto a cargo de la Congregación (61). Frase, por cierto, que tiene su íntegro y natural sentido si admitimos lo contrario; que, pasados ya los años de 1550 y 1551, en que la Compañía, reunida en Roma, aprobó el *texto* de las Constituciones, y el período desde 1553 en adelante, en que se fueron éstas poco a poco introduciendo y confirmando con la *práctica*, casi por todas partes, quedó sin otro expreso encargo del Fundador, a su muerte, todo este asunto en manos de la Compañía, para terminar ella lo que el Fundador no hubiera hecho.

*Resumiendo*, pues, la labor de San Ignacio y de la primera Congregación general, tenemos: 1.º San Ignacio conservó plenamente hasta su muerte el *derecho* y la *voluntad* de dar la última mano a sus Constituciones y cerrarlas, como cosa propia del Fundador y del Prepósito general en aquellos primeros tiempos.

2.º De *hecho* no las cerró.

3.º Por eso sólo, no por plan alguno formado y declarado de antemano, *quedó* el hacerlo a la Congregación general, después de

(61) La frase quedó copiada en la nota 17. Dos razones habrían movido al P. Laínez a declarar a la Compañía esa disposición de San Ignacio, si realmente hubiera existido: la voluntad constante de sujetarse a todo lo dispuesto u ordenado por el Santo, y el cargo entonces de Vicario suyo.

La primera brilla bien claro en toda su vida y correspondencia; de la segunda, así leemos en las reglas del P. Vicario, ya desde la segunda Congregación General (1565): «Officium Vicarii est Societatem Universam gubernare. Verum ita est illam gubernaturus, quasi Vicarius Praepositi demortui, non quasi Praepositus... ad spiritum et sensum Generalis demortui se componet, illius compertam voluntatem sequetur, incertam coniectabit. Itaque, quoad poterit, debebit suo ministerio quasi vivum ac praesentem generalem illiusque gubernationem repraesentare». *Institutum S. I.*, II, 212.

elegir el Prepósito, según lo establecido en su bula por Julio III y en las mismas Constituciones.

4.º Así lo *hizo*, en efecto, la primera Congregación general, en 1558, con una exquisita diligencia y concienzudo trabajo, que llena casi todas las actas de sus sesiones, y de lo cual se dió antes alguna muestra (62).

---

(62) Preguntará quizás alguno: ¿Por qué no cerró las Constituciones San Ignacio, él de por sí? No lo sabemos de cierto. Además de su constante deseo y empeño de darles antes la última mano; además del ideal, tan fijo en su mente, de la estabilidad que esas leyes habían de tener, y, por lo tanto, lograr antes plena adaptabilidad a todos los casos y lugares; una razón, mejor dicho, suposición, se me ocurre, recordando que entonces ocupaba la Sede de San Pedro no un Paulo III o Julio III, sino Paulo IV. Debió San Ignacio estar pensando en diversas ocasiones, si era fácil y prudente pedir y alcanzar alguna aprobación pontificia para las Constituciones, como la había antes alcanzado de Paulo III para el libro de los Ejercicios. Obtenida esta aprobación, era cosa fácil publicarlas con alguna solemnidad en Roma y luego enviar, así aprobado por el Sumo Pontífice, por toda la Compañía y por la práctica casi universal, el texto definitivo y legal de las Constituciones. Cosa parecida se pensó deberse hacer en 1547-48, al preparar los privilegios que podrían estar o completarse en la nueva confirmación del Instituto en 1550: «Quando en la bulla quedase esta tan amplia facultad de mudar las Constitutiones, véase si en otra bulla o breue de por sí sería bien confirmar y stablecer y hazer immutables las Constituciones, que se juzgan no debrían en modo alguno mudarse.»

«Será bien», I, *Constitutiones*, 312.

Esto también, confesaban haber deseado el P. Laínez, ya Vicario, y el P. Polanco, al enviar a Paulo IV los documentos de nuestra legislación, que reclamó para examinarlos; por fin, la misma Congregación general, más tarde, el 1558, en su decreto 52, se preguntó: «¿Se ha de impetrar algún breve del Sumo Pontífice para ponerlo al frente de las Constituciones? Pareció que se había de pedir, cuando cómodamente se pudiese, en confirmación de las Constituciones». (*Institutum Soc. Iesu*, II, 168).

San Ignacio debió, pues, estar aguardando la ocasión. Tal ocasión no se presentó ni en vida de San Ignacio ni en vida de Paulo IV; la Congregación General primera, por tanto, se tuvo que contentar por entonces, con unas palabras harto generales de aprobación. *Cfr.* II, *Constitutiones*, CXLVII; III, *idem*, CXLVII, nota 6; *Scholia in Constitutiones et declarationes S. P. Ignati*, auctore P. H. Natali, e *Soc. Iesu* (Prati, 1883), 270 y 271.

El mismo Nadal, en sus *Pláticas*, era más explícito; pág. 408: «También tienen [nuestras Constituciones] confirmación de Paulo IV, que es muy grande y que yo suelo tener en mucho; que después de muerto N. Padre, quiso ver nuestro Instituto todo, todas nuestras Bullas, Constituciones y reglas, y assí se le dió todo... 409, y lo tuvieron cuatro meses, releyéndolo, y después nos lo boluiron y dieron por bueno; y el mismo Papa, en tiempo de la elección del General, confirmó todo nuestro Instituto dos veces: una, por el Cardenal Pacheco; otra, viuae vocis oraculo, quando fuimos con el General electo a besarle el pie toda la Congregación. Donde con grande spiritu y fer-

Vamos, pues, a terminar. Este era el estado de las *Constituciones* y de las *Reglas* de la Compañía al morir San Ignacio; ésta la manera cómo terminó la primera Congregación todo lo referente al *texto, publicación y cumplimiento de las Constituciones.*

En cuanto a las *Reglas*, declarando una vez más que estaban en su pleno vigor y cumplimiento ya antes de 1558 (decreto 133), encargó al nuevo P. General, Diego Laínez, que revisara su texto e impreso lo publicara; así lo hizo en 1f60 y 61, después de imprimir, por encargo asimismo de la Congregación, el texto latino (la *Vulgata*) del Examen y de las Constituciones (1558-1559) (63).

Podría alguno oponer un reparo a lo dicho hasta aquí, y preguntar: ¿Era posible, o al menos prudente, imponer tal obligación de Constitución y de Reglas a unos textos que no estaban aún impresos? Es verdad que no estaban impresas ni las Constituciones ni las Reglas al morir San Ignacio, aunque ya había asomado algún proyecto de imprimirlas. Pero no era eso necesario; quedaba otro medio para que el conocimiento de esas leyes llegara a todos. A saber: el *Sumario manuscrito* y las *copias manuscritas* de las Reglas que los Superiores tenían el encargo de repartir entre sus súbditos, no todas, sino las que tocaban a cada uno (P. IV, C. X, n. 6).

Por eso, el P. Nadal, al publicar unas y otras, tenía el cuidado de llevar siempre consigo los textos, explicarlos de palabra a Superiores y súbditos, dejar el Sumario y copias o extractos de las Reglas que llevaba o iba formando, encargando, por lo demás, a los primeros, velarán solícitos, pero prudentemente, por la observancia en su casa, colegio o provincia.

---

uor lo aprobó y confirmó todo el Instituto y las gracias y privilegios concessos por los otros Pontífices.» *Pláticas del P. Maestro Nadal, primer visitador de las provincias de España en la Compañía de Jhs. Mss.* Archivo privado de la provincia de Toledo, 392, pp. 315-584.

(63) *Decr.* 133: «Cum regulae generales et communes instructiones officiorum diligenter observentur, et iuxta illas qui praesunt subditos regant, petitum fuit ut viderentur diligentius et, si circa ordinem vel claritatem aut stilum aliquid esset immutándum, immutaretur.

Responsum fuit ut Praeposito Generali id faciendum committeretur. Visum est: regulas ex Constitutionibus deductas servandas esse generaliter; alias videndas esse et examinandas; documenta vero sive consilia spiritualia in unum locum redigenda extra regulas». *Institutum Soc. J.* II, 185 y 186.

Más aún. Ya impreso el libro de los Ejercicios en 1548, y el de las Constituciones en 1558 y 59, no quedaron por eso del dominio público (dígase otro tanto de los demás libros que componen el Instituto), sino *ad usum NN. tantum* (para uso de los NN. solamente), como ahora diríamos.

Así, en su breve *Pastoralis Officii* (31 de julio de 1548) concede Paulo III a San Ignacio el permiso de imprimir el texto de los Ejercicios; pero manda, con censuras y multa pecuniaria, que después de la primera edición, sin permiso del P. Ignacio y de sus sucesores, nadie pueda reproducirlos. Y en el prólogo de esa primera edición se dice textualmente: "Consta que no se han impreso los Ejercicios con el intento que vayan a parar a manos del vulgo, sino que, por ser demasiado trabajoso, ni poderse copiar a mano, sin gran pérdida de tiempo y dinero, tantos ejemplares cuantos eran necesarios para uso de la misma Compañía, y para que evitadas las muchas variantes y errores [que en los manuscritos se suelen hallar] hubiera suficientes ejemplares de indudable fe, se ha dado a la imprenta este volumen; por tanto, todos los tomos impresos quedarán en poder de la misma Compañía y para su uso, como se dijo, de modo que no se puedan vender ni en otra parte imprimir" (64).

Otro tanto hay que decir del texto impreso de las Constituciones, como consta por el permiso de imprimirlas (65).

Con esto, a nadie puede extrañar que luego, entre las Reglas que llamamos *comunes* a todos, se pusiera la siguiente R. 38: "Ninguno dé cuenta a los de fuera..., ni tampoco les comunicará las Constituciones ni otros libros o escritos que traten del Insti-

(64) *M. H. S. J. Epistolae*, 217-219. Esto no quita que la Compañía pudiera mostrar y regalar esos libros, como creyera oportuno y aun provechoso en algunas ocasiones para la pública edificación; ni que luego, viendo que se vendían y corrían esos libros aun fuera de sus casas, no urgiera ese secreto, pues no era posible guardarlo.

La segunda edición, de 1553, lleva en su portada estas cláusulas: «Conimbricae, ex commissione Reuerendi P. M. Ignatii, Praepositi Generalis Soc. Iesu».

(65) III, *Constitutiones*, 295.

tuto de la Compañía o de sus privilegios, si no fuese con expreso consentimiento del Superior" (66).

Tal era, pues, el estado *material* y *formal* de todo el Instituto de la Compañía al morir su Fundador, en 1556.

ENRIQUE DEL PORTILLO, S. J.
*Chamartín de la Rosa (Madrid).*

(66) *Reglas de la Compañía de Iesvs.* En Roma, en el Collegio Romano de la mesma Compañía. El año 1616, p. 36.

# ¿Qué opinión tuvo Santo Tomás sobre la causalidad de los Sacramentos?

## I. Introducción

Desde hace mucho tiempo se ha venido disputando sobre esta cuestión; porque Cayetano, en el siglo XVI, opinaba que el Santo había cambiado de sentencia en sus últimas obras, y ya en el siglo XV Capréolo lo había negado.

En nuestros días hay una bibliografía copiosísima sobre esta cuestión; pero parece que no se ha hecho más luz sobre el asunto.

Precisamente esta dificultad puede ser, quizás, un principio de solución, porque indicaría que el mismo estado de la cuestión no está bastante claro. Es comprensible que el Santo cambiase de opinión sobre algún punto de su doctrina (como nos consta que fué así en otras cuestiones); pero en este asunto que nos ocupa sucede además algo diverso: en una misma obra, en una misma cuestión y en un mismo artículo, se encuentran textos, en el corpus, que aducen a su favor los partidarios de la causalidad física; y en la solución a las objeciones hay textos que aducen a su favor los partidarios de la causalidad moral. Ahora bien: es difícil admitir que un Doctor como Santo Tomás se contradijese tan claramente. Luego este hecho más bien parece indicarnos que en su concepción no eran opuestas tesis que hoy día tenemos por opuestas, por haberles dado un estado de la cuestión distinto. Volviendo a proponernos el estado de la cuestión como se presentaba en tiempo de Santo Tomás, apare-

cería que no son contradictorias las que ahora se tienen por tales.

Otra dificultad de este asunto (además de un posible cambio en el estado de la cuestión) estriba en el hecho de que también puede haberse producido un cambio en la misma teoría de Santo Tomás. Ciertamente hay variedad en el modo de hablar de sus primeras y últimas obras; pero este cambio, ¿está meramente en las palabras, o se extiende hasta su teoría?

Ya que es imposible tratar exhaustivamente en un artículo un asunto tan vasto como el presente, me limitaré a sugerir ciertos principios de solución que podrían ser la clave para un estudio ulterior más detenido.

## II. Opiniones sobre la causalidad de los Sacramentos

El Concilio Tridentino definió: "Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant aut gratiam, non ponentibus obicem non conferre... A. S." (1).

Pero, ¿de qué modo los Sacramentos contienen esta gracia que significan? Esto no lo definió el Tridentino.

Todos los Escolásticos están de acuerdo sobre este punto: los sacramentos son instrumentos de los que usa Dios, causa principal, para la colación de la Gracia.

Si preguntamos qué instrumentos son, ya aparecerá toda la variedad de opiniones. Unos dirán: son causa instrumental física (que oponen a moral); y tanto los que defiendan la causalidad física como los que defiendan la moral pueden decir: son causa instrumental perfectiva (que oponen a dispositiva). No pretendo aquí analizar estas nociones; pregunto sólo a cada bando contendiente *qué definición* da, y la anoto para ver a cuál de ellas favorece Santo Tomás; pero reconozco que estas nociones son imprecisas y requerirían un estudio más profundo.

*Causa moral.*—Si pido a un rico que dé limosna a un pobre, mi voz tiene dos efectos: por sí misma, porque es una vibración del aire en tales condiciones, puede producir en el oyente una determinación fisiológica; pero además de este efecto,

(1) Sess. VII, can. 6.

digamos, propio, puedo usar esta vibración y este efecto propio de ella, como un instrumento para mover a un hombre a hacer una acción: entonces diremos que mi voz ha sido una causa instrumental moral.

¿Por qué se da a este modo de causar el nombre de moral? Porque es evidente que "pedir", "persuadir", "instigar", etcétera, son acciones que no pertenecen al mundo meramente físico, sino al mundo de las personas. Un hierro, un hacha, una azada no producen su efecto instrumental por persuasión, por petición, etcétera.

Por consiguiente, en el fondo de la concepción que sostiene que los Sacramentos son causas morales, hay la semejanza con un modo de causar *humano*.

Hay tres opiniones (prácticamente) para determinar más esta causalidad moral: 1.ª Los Sacramentos son causa moral porque la misma acción con que se pone el rito sacramental tiene *en sí* valor para mover a Dios (algunos atribuyen esta opinión a Franzelin, aunque injustamente, según parece). 2.ª Los Sacramentos son causas morales porque pueden hacer aquello que *significan* (Billot). 3.ª Los Sacramentos son causas morales porque son actos de Jesucristo, causa principal, en cuyo nombre actúa el ministro; y con sus acciones *pide Jesucristo* al Padre (disponiendo de sus méritos) que se confiera tal gracia al que recibe el Sacramento (entre otros, el P. Puig de la Bellacasa, S. I.).

En este estudio prescindiremos de esas tres especies que explican cada una de un modo diverso cómo los Sacramentos son causas morales, y nos limitaremos á hablar según la noción genérica común a las tres, propuesta anteriormente, a fin de no aumentar la dificultad.

*Causa física.*—Se entiende por causa instrumental física aquella que en su modo de actuar tiene semejanza con las causas instrumentales materiales, v. gr., un lápiz, un hacha, una fogata para provocar un incendio, etc.

Por consiguiente, en el mismo concepto formal de causa física se incluye que, como tal, la causa física es no-moral, es decir, que no produce su efecto por deprecación, persuasión, conminación, etc.

Con todo, hay que advertir un punto importante: la causa física es aquella que *formalmente*, como tal, es no-moral; pero eso no quiere decir que *materialmente* excluya que en el mismo supuesto pueda haber además la causalidad moral, como parece evidente.

Aun queda un último punto importante para dilucidar, si queremos entender el modo de hablar de Santo Tomás. Es el siguiente: uso una fogata para declarar un incendio; uso un lápiz para escribir la palabra "Antonio"; tanto el fuego como el lápiz han sido dos causas instrumentales físicas. Pero hay entre las dos una diversidad muy grande.

En efecto: Santo Tomás diría que el fuego ha actuado *per forman sibi inhaerentem;* mientras que el lápiz no ha obrado meramente "per formam sibi inhaerentem", sino *por elevación*, porque "motus movet", porque ha recibido "intentiones" con que se ha hecho capaz de un efecto superior al que podría producir en virtud de su propia forma. El P. Lossada entiende solamente por causas instrumentales, estas segundas, que son propiamente tales, es decir, que son elevadas por otro agente para producir un efecto superior. Los Sacramentos pertenecen a esta segunda categoría.

El lápiz tiene un cuerpo negro, que al contacto del papel, lo ennegrece; luego hay en él capacidad para producir una mancha negra; hay proporción entre su efecto y la forma, que es propia de este supuesto o sujeto que causa. Esto es decir que si yo uso el lápiz solamente para producir una raya cualquiera, lo usaré como instrumento (en la acepción más amplia de esta palabra), pero *sin elevación;* en este caso el lápiz ha producido el trazo negro (si lo empujo) como el fuego produce un incendio (si lo aplico); los dos han obrado "per forman sibi inhaerentem".

Pero yo puedo usar el lápiz para escribir la palabra "Antonio"; este efecto supone inteligencia; la inteligencia es algo superior al lápiz, es una forma que no la tiene el lápiz; luego esta "virtus" de rayar *intelectualmente* yo se la he comunicado al lápiz; en este caso el lápiz ha sido *elevado*, ha recibido una "intentio", ya que no ha obrado "per formam sibi inhaerentem", sino por la forma inherente en otro, en mí, a saber: la inteligencia.

Pues bien: los Sacramentos pertenecen a esta segunda categoría, porque por sí mismos, sin elevación por parte de Dios, no podrían producir la Gracia, como es evidente. Por consiguiente, son causas instrumentales (físicas o morales, según las opiniones) que obran por elevación, no por forma inherente, sino por una virtud superior recibida de Dios. Aunque es verdad que esta elevación tanto puede darse en la causalidad física como en la moral; con todo, su explicación tiene lugar más propiamente aquí, porque muchísimas de las dificultades que suelen proponerse contra la causalidad física provienen en el fondo de no haber percibido claramente qué se quiere decir cuando se habla de una *elevación*. Hay quien imagina que se trata de dar al instrumento un ser misterioso, sobreañadido; nada de esto: como el lápiz, ejerciendo su acción propia (que es la acción de tiznar) ejerce juntamente con ella una acción superior, instrumental, que por su forma propia no podría realizar (la de rayar algo *inteligible*), asimismo los Sacramentos son elevados por Dios para producir un efecto superior, la Gracia, que por sí solos no podrían producir. Y esta elevación no es más que la *unión del instrumento con su causa*, unión que lo hace capaz de recibir el influjo superior, influjo que la causa instrumental transmite junto con su acción propia.

Podrá ser útil, además de este ejemplo de elevación instrumental en el orden de causalidad física (el lápiz), dar otro ejemplo de elevación en el orden de causalidad moral; hélo aquí: un hombre es capaz de poner su firma al pie de un documento; esta acción no puede causar en mí obligación alguna; pero si un rey nombra a este hombre ministro suyo, por este solo hecho queda elevado, sus actos son reputados de aquel en cuyo nombre los realiza, como plenipotenciario suyo que es; de consiguiente, su firma tiene ya el poder de crear derechos y obligaciones. Este efecto lo obtiene no "per formam sibi inhaerentem" (ya que el plenipotenciario no es la misma autoridad que representa), sino que ejerciendo su acción propia de signar el documento, ejerce al mismo tiempo por ella la acción instrumental de transmitir un acto de la autoridad.

Podemos cerrar la exposición de estas nociones con las breves y clarísimas palabras del P. Suárez: la fuerza instrumental

con la que los Sacramentos concurren a la producción de la Gracia cuando son elevados, claramente aparece "non esse rem aliquam superadditam, sed esse ipsammet entitatem rei, quae hoc ipso, quod creata est, et subordinata primo agenti, est in potentia oboedientiali activa, ut efficiat quidquid non implicat contradictionem" (2). Por consiguiente—concluye en otro lugar—, los Sacramentos son causas físicas de la producción de la Gracia, porque la acción por la cual se produce la Gracia (educiéndola de la potencia obediencial del alma), real y físicamente depende de los Sacramentos.

Como se ha visto, el concepto formal de causalidad física es opuesto al concepto formal de causalidad moral; pero nada impide que este concepto formal de causalidad física pueda encontrarse en un mismo supuesto junto con otro concepto formal diverso, sin que por ello haya contradicción alguna, puesto que la proposición afirmativa enuncia la identidad entre *id quod venit in recto* y el sujeto, pero no supone la identidad entre las formas importadas naturalmente *in obliquo*, como es evidente.

Por ejemplo: el concepto formal de "espiritual" (que se da en nuestra alma) es opuesto al concepto formal de "cuerpo"; porque alma espiritual excluye esencialmente la composición y los otros predicados de la materia. Con todo, argüiría mal quien razonase así: en este ser hay un principio que formalmente excluye toda materia; luego no tiene cuerpo. Falsa consecuencia. La consecuencia legítima es esta: este hombre en cuanto espiritual no es corporal; su alma, no es su cuerpo (si se demuestra que tiene cuerpo); pero juntamente con su alma puede haber en un mismo supuesto otro concepto formalmente opuesto, el de cuerpo.

De un modo semejante: puede suceder que en una causa haya el concepto formal de causalidad física, opuesto al de causalidad moral; pero nada impide que juntamente con esta causalidad física pueda darse en el mismo supuesto también la causalidad moral.

Si se demostrase que así es, tanto podría decirse que su

(2) *De Sacr.*, disp. IX, sect. I; t. 20, pág. 147, n. 21.

causalidad es física como que es moral, porque las dos nociones se verificarían a la vez, aunque bajo distinto respecto.

*Causa intencional dispositiva.*—Esta causalidad es vindicada para los Sacramentos por el eminentísimo Cardenal Billot. Parece sorprendente que esta teoría, si realmente la sostuvo Santo Tomás, no haya tenido patronos en la antigüedad. Con todo, el Cardenal Billot la atribuye sin titubear al Santo Doctor, y nos quiere persuadir que la sostuvo en todos sus obras.

Examinaremos el contenido de esta teoría analizando sus dos palabras.

*Intencional*: es lo mismo que moral, prácticamente. Por tanto, en cuanto el Cardenal se opone a la causalidad física, coincide con los fautores de la explicación por la causalidad moral. Sólo se diferencia de muchos de ellos en el modo de explicar esta causalidad moral, que él pone en la *sola razón de signo eficaz* (sin deprecación); he aquí las palabras clarísimas de uno de sus mejores expositores: "Litterae quibus Summus Pontifex episcopum constituit, ex propriis [tantum] notificant dari huic viro jurisdictionem; [sed] ut instumentum Pontificis ei tribuunt jus docendi ac regendi talem Ecclesiam. Ita sacramentum ex propriis significat Deum velle, ut Cajus gratiam accipiat, ut instrumentum Dei Cajo largitur titulum exigitivum gratiae" (3).

Como ya advertimos antes, para simplificar la cuestión sólo se examinará el género de "causalidad moral", prescindiendo de las diversas especies en que se diversifica.

*Dispositiva*: cualquier causa, tanto si es principal como si es instrumental, tanto si es moral, como si es física, puede recibir (más o menos propiamente) la denominación de causa *perfectiva* o de causa *dispositiva*.

Un pintor toma el pincel para iluminar una imagen: la acción instrumental del pincel es *perfectiva* porque no produce en la imagen una *disposición que exija la venida del color*, sino que *perficit effectum*, ya que la acción del pincel toca inmediatamente la misma forma de arte que produce, el colorido: "ac-

(3) VAN NOORT, *Tractatus de Sacr.*, s. I, c. II, a. 1, n. 58; p. 50, edic. 1905.

tio instrumentaliter pertingit ad ipsam formam artis inducendam" (4).

En cambio, las palabras con que se promulga una ley, y que son causa moral de su cumplimiento por parte de los súbditos, ejercen una causalidad no perfectiva, sino dispositiva. Pero las credenciales con que se confiere la autoridad a una persona, son causa instrumental moral (o intencional si se quiere) perfectiva, porque producen inmediatamente aquello que significan; a saber, la colación de la autoridad.

Según los autores que defienden esta causalidad, los Sacramentos producen inmediatamente sólo una disposición (v. gr., el carácter), que exige de Dios la colación de la Gracia.

Pasemos ya a analizar los mismos textos de Santo Tomás, para averiguar a qué teoría de las expuestas favorecen sus palabras.

## III. Obras anteriores a la Suma teológica. ¿Causalidad física o moral?

*In IV Sent. d.* 1, *q.* 1, *a. IV, sol.* 1.—El título es: "Utrum Sacramenta Novae Legis sint causa gratiae". Pretende dos cosas: 1.ª Refutar la opinión de los que sostienen que los Sacramentos son *meras ocasiones*, y de que son causas *per accidens*. Contra ellos rechaza el ejemplo tan conocido del "denarium plumbeum". 2.ª Quiere poner en salvo la nobleza de la Gracia, y para ello concede que los Sacramentos producen el carácter, pero respecto de la Gracia son únicamente causas dispositivas. Por consiguiente, concedemos sin dificultad al Cardenal Billot que Santo Tomás, en el Comentario a las Sentencias, sostiene la causalidad dispositiva.

Dice el Santo Doctor: "Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, per-

(4) L. Billot, *De Ecclesiae Sacr.*, T. I, q. 62-63; pág. 56, edición 7.ª, 1931.

tingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid huiusmodi" (a saber, el "ornatus" cuando no hay carácter).

Los Sacramentos causan, pues, su efecto, como el agua lava, o como el aceite vigoriza el cuerpo. ¿Qué causalidad es ésta, física o moral? Por esto no es de maravillar que Capréolo, el Paludano, Cayetano y los antiguos tomistas sostuviesen que Santo Tomás defendía la causalidad física (aunque este nombre de *física* no se usó antes de Cayetano).

Pero he aquí que añade Santo Tomás: los Sacramentos ejercen su acción como signos (por tanto, "significando", esto es, ¡moralmente!): "Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scami: ideo etiam materiale elementum [sacramenti] exercendo actionem naturalem [v. gr., de lavar o ungir] secundum quam *est signum interioris effectus*, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter" (5). Como el hacha dividiendo la madera hace un banco, asimismo el agua al lavar el cuerpo *significa la loción del alma*, y así produce su efecto instrumental. Los partidarios de la causalidad moral podrían aducir estas palabras en su favor, como las aducen tomándolas de la Suma.

*In IV Sent. d.* 1, *q.* 1, *a, IV, solutio* 2.—Después que Santo Tomás en la primera solución ha propuesto la paridad entre el modo de causar de los Sacramentos y el modo con que causan los otros instrumentos, ha de solventar una objeción que ocurre espontáneamente, a saber, cómo puede ser que los Sacramentos, que al cabo son algo material, puedan contener la Gracia, que es un accidente (o algo) espiritual. Pueden tener esta "virtus" no *per formam sibi inhaerentem*, sino sólo *in intentionibus*, es decir, en cuanto *movidos* por un agente superior o causa principal: "agens... principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas

(5) Los subrayados no están en los textos originales.

habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum, sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum... Et ideo virtus instrumenti inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum... et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari... Et quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem nisi inquantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum". ¿Cuándo se dió a los Sacramentos esta "virtus"? Lo dice en la resp. "ad secundum", en el momento en que la causa principal los une a sí o los toma, porque entonces, al comunicarles su influjo superior, por el mismo hecho los eleva: esta "virtus" "datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra; et similiter complete datur virtus sacramentis in ipso usu sacramentorum". Ningún partidario de la causalidad física podría usar un ejemplo más claro que el de la sierra.

Pero notemos bien la respuesta "ad quartum": dice la objeción: "Virtus spiritualis non potest esse in re corporali. Sed haec virtus, quae ordinatur ad gratiam inducendam, est maxime spiritualis. Ergo non potest esse in rebus corporalibus." Responde: "Ad quartum dicendum quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, *sicut in instrumentis motis ab artifice* est virtus artis, et [sicut] *sermo audibilis existens causa disciplinae*... continet intentiones animae quodammodo..." Es decir, para explicar una misma cosa se aducen dos ejemplos: uno, el de un instrumento movido por un artífice; otro, la palabra que causa disciplina en el oyente. El primer ejemplo lo aduciría sin inconveniente el P. Suárez. El segundo no lo rechazaría el Cardenal Billot. Y, sin embargo, Santo Tomás los usa simultáneamente para explicar una misma cosa, en una misma obra, y sin duda con la intención de que no se contradice a sí mismo...

*In IV Sent. d.* 1, *q.* 1, *a. IV, sol.* 3.—Los Sacramentos se unen

con la Causa principal como instrumentos que son. "Principale autem et per se agens ad iustificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria." Por la fe de la Iglesia, es asumido ese instrumento por Dios para causar tal Gracia; y también por esta fe se une "signum ad signatum", esto es, el Sacramento con la cosa producida. Por consiguiente, "et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, *ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria*, ex fide Ecclesiae sicut ex continuante [i. e. coniungente] instrumentum principali agenti".

El R. P. Gierens, en un opúsculo de textos sobre la causalidad de los Sacramentos (6), se apoya en estas palabras para probar que el Santo Doctor sostenía la causalidad moral (o intencional). En efecto, la eficacia de los Sacramentos se atribuye a su *unión con la pasión de Jesucristo* y con la cosa significada *mediante la fe*. Ahora bien: ¿cómo pueden decir que Santo Tomás sostiene la causalidad física, cuando no puede haber nada más "moral" que la fe y la pasión de Jesucristo, que es un hecho pasado ya?

Muy buena conclusión para probar que los Sacramentos son causa moral; pero, ¿y los otros textos que aducen en su favor los partidarios de la causalidad física?

Por consiguiente, parece deducirse una conclusión: la causalidad patrocinada por Santo Tomás bajo dos aspectos diversos, es física y moral, nociones que formalmente se oponen, ciertamente, pero que pueden darse bajo dos aspectos diversos en un mismo sujeto o acción.

Si los Sacramentos *solamente* obrasen por persuasión, aún podría transmitirse que son solamente causa moral; pero, ¿y la sierra, y el hacha, y el fuego?, ¿y el agua y el aceite? No obran sin duda por persuasión, sino como un instrumento físico cualquiera; y sin embargo, Santo Tomás también equipara a ellos la causalidad sacramental.

Así, pues, si los Sacramentos tienen semejanza, en el modo

---

(6) GIERENS, *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam Sacramentorum Novae Legis*, Roma, Univ. Gregor. 1935, pág. 55, nota 38.

de causar, con los instrumentos físicos y con los instrumentos morales, habremos de concluir que tanto se pueden llamar causas físicas como morales.

La circuncisión en el V. T. era solamente signo de la Gracia, no causa (según Santo Tomás). Y nunca aplica a ella la semejanza con los instrumentos físicos, que aduce, en cambio, a propósito de los Sacramentos. Por consiguiente, éste parece ser un elemento importante para explicar, según la mente del Santo Doctor, por qué los Sacramentos no son sólo signos, sino causas. Si los Sacramentos causasen como pretenden los protestantes, porque excitan la fe del que los recibe, ciertamente, entonces serían sólo causas morales; pero precisamente Santo Tomás añade al aspecto moral (son signo, dependen de la pasión de Jesucristo, de la fe, etc.) este aspecto de los instrumentos físicos, con la teoría instrumental que tan bellamente expone. De suerte que parece mutilar la doctrina del Santo Doctor, fijarse únicamente en alguno de estos dos aspectos.

*In IV Sent. dis.* 1, *q.* 1, *a. IV, sol. IV.*—Pretende aquí Santo Tomás solventar de nuevo aquella objeción anterior sobre el modo con el que los Sacramentos pueden contener la Gracia que causan; y aduce la teoría ya conocida: "...hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumentis, non complete sed incomplete...". Y en la *sol. ad primum*: "gratia non est in sacramentis sicut in subiecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali; sed et intentio illa quae et virtus dicitur, est in sacramentis sicut in subiecto"; es decir, como el lápiz no recibe la *forma de la inteligencia*, pero sí recibe el *movimiento inteligente* (o "intentio"). Con lo cual nos encontramos otra vez de lleno en la mentalidad de la causalidad física.

Aquí no añade el aspecto moral, sin duda porque le basta el primero para el fin propuesto en la "quaestiuncula" de que se trata.

*De Veritate, quaest.* 27, *a. IV.*—Refuta otra vez la opinión según la cual los Sacramentos no serían más que una "conditio sine qua non" de la Gracia o un mero signo, como el denario de plomo, al cual por concesión regia se debiesen cien libras: "et ideo aliter dicendum quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur". Pues ¿qué es esto con lo que

son constituídos verdaderas causas? Repite la conocida teoría de la causalidad instrumental, que se encuentra en todos los instrumentos físicos, y que el Santo Doctor aplica a los Sacramentos: "Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis: et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a "per se agente", quae transcendit virtutem propriae formae."

A continuación, para aclarar esta doctrina, aduce un ejemplo de causalidad física: la humanidad de Jesucristo, que con su contacto sanó un leproso; pero inmediatamente después expone un ejemplo como no podrían escogerlo mejor los partidarios de la causalidad moral: "Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apoc. 1, 5: Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo; et Rom. III, 24: Iustificati... *in sanguini ipsius*: et sic *humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis;* quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta..."

Es decir: por los Sacramentos, que proceden como los otros instrumentos físicos (digamos físicamente, por su sola aplicación), se nos aplica la justificación que procede de la Pasión de Jesucristo; de suerte que el instrumento es físico, pero la "intentio", o sea el movimiento que eleva el instrumento, proviene totalmente de una causa moral, como es la Pasión de Jesús.

En la respuesta ad 10, ad 18, favorece de nuevo al modo de concebir propio de la causalidad física; y en la respuesta ad 2, ad 13, ad 17, al de la causalidad moral.

En la respuesta ad 10, tratando de la Confirmación, dice: "Sed in Sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete" ("non complete", porque el conjunto de la "virtus" reside en el conjunto de la materia y forma del Sa-

cramento: por tanto, en la materia sola existe esta fuerza de un modo parcial); prosigue el Santo Doctor, hablando del Bautismo: "In sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis..." Tenemos, pues, que en el óleo queda permanentemente una "virtus", y en el agua estaba esta "virtus" durante la administración del Sacramento. ¿Qué es esta "virtus"? El P. Gierens nota la dificultad que esto sugiere y se apresta a dar una interpretación para que no se aduzca este texto en favor de la causalidad física (7): según él, Santo Tomás hablaría aquí de cierta santidad "objetiva" o "legal". Pero esta interpretación parece inadmisible. En efecto: ¿qué coherencia hay entre esto y toda la doctrina de Santo Tomás? ¿en qué otro sitio habla de la tal santidad legal? La solución es mucho más sencilla: acababa de decir el Santo Doctor que la sierra, que por sí misma sólo es capaz de dividir, por el impulso recibido ejerce su efecto instrumental superior, es decir, de dividir *con arte*. Pues bien: el óleo que se usa para la Confirmación es también elevado para hacerse capaz de producir un efecto superior: *esta elevación*, que no es más que la unión del instrumento con su causa principal (unión que le hace capaz de recibir y transmitir el impulso superior), *se encuentra en el óleo de un modo permanente por la consagración;* porque la consagración es como una asignación de tal criatura a ser movida por Dios para el fin superior sacramental; en cambio, en el agua esta "virtus" o elevación se encuentra naturalmente sólo durante la administración del Bautismo, a no ser "nisi forte propter permixtionem chrismatis", porque quizás por esta consagración podría también considerarse asignada perpetuamente para ser instrumento de Dios.

Santo Tomás atribuye, pues, al agua y al óleo las mismas propiedades y la misma causalidad que a la sierra mientras la usa el carpintero.

Pero he aquí que de pronto va a aguarse toda la esperanza de los partidarios de la causalidad física: en la respuesta *ad*

(7) Ibid. p. 70, nota 65; p. 72, nota 67.

*secundum* nos dice que la acción material de lavar, ungir, etcétera, no solamente alcanza a ejercer su influjo en el cuerpo, sino también en el alma; ¿cómo? En cuanto *signo*, es decir, en cuanto es algo moral: "spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis". Aún más claramente aparece esta idea, algo más abajo: "Ad decimum septimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti, inquantum per eam *sacramentum suscipienti applicatur*, et inquantum sacramenti *significatio*, per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem." Finalmente, en la respuesta ad 13, escribe aquel texto que tanto aprovechan en su favor los partidarios de la causalidad moral: "sacramenta significando causant". Sólo que se olvidan de decir que estos instrumentos que causan significando (y, por tanto, moralmente), son equiparados al hacha, a la sierra, etc. etc., en cuanto por sola su aplicación sin nada más (en el concepto formal de la aplicación). "Ad decimum tertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant."

*De Veritate, q.* 27, *a.* 7.—Se pregunta Santo Tomás en este artículo de la cuestión *De Veritate*, escrita entre 1256 y 1259, si hay Gracia en los Sacramentos. Después de haber mostrado de qué maneras no está la Gracia en ellos, nos dice cómo está, aduciendo para ello la teoría de la causalidad instrumental y, por cierto, dispositiva, porque por este tiempo aún sostenía la causalidad dispositiva: "... intelligitur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur".

## IV. La Suma Teológica. ¿Causalidad dispositiva o perfectiva?

Capréolo y otros creyeron que Santo Tomás había defendido en la Suma Teológica la misma causalidad dispositiva que había enseñado claramente en las obras anteriores a ella. Pero desde

Cayetano, que inclinó la balanza en sentido opuesto, la corriente de los antiguos tomistas está hacia la opinión de que el Santo había cambiado de parecer en la Suma sobre este punto.

En primer lugar: ¿fué posible este cambio? Hay varios ejemplos de un cambio semejante. Para aducir un texto a propósito de los Sacramentos, no hay como ver la cuestión 62 de la tercera parte (a. VI, ad 3): "Utrum sacramenta Veteris Legis gratiam causarent." Paladinamente reconoce que ha abandonado la opinión que había defendido en el Comentario a las Sentencias (d. 1, q 2, a. 4, q. 3): "Et ideo alii dicunt, quod circumcisio conferebat gratiam, etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum: *quod et aliquando mihi visum est: sed diligentius consideranti apparet, hoc etiam non esse verum...*"

No hay una aserción clara para la cuestión que nos ocupa sobre la causalidad dispositiva. Pero Santo Tomás procede de tal modo, que si hubiera cambiado no sería en nada diverso. He aquí un ejemplo: en el Comentario a las Sentencias (in IV, d. 5, q. 1, a. 3) había escrito este título: "Utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis", y afirma en la solución ad 1, "*neque* ad ultimum principalem affectum *directe pertingendo*, sicut de sacramentis in dist. 1, a. 1, art. 4, dictum est. et hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, *disponendo*, potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta praebendo facit..." En cambio, en el lugar paralelo de la Suma (III, q. 64, a. 1), escribe un título semejante: "Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti"; pero no dice ni una palabra sobre la tal disposición, sino solamente que Dios puede producir el carácter y la Gracia como causa principal, y que los Sacramentos cooperan como causa instrumental.

Del mismo modo procede en todos los seis artículos de la cuestión 62, en la que adrede trata "De principali effectu sacramentorum, qui est gratia", y donde, por consiguiente, podría siquiera haber puesto la palabra "dispositive". Igualmente en la q. 64, q. 75, q. 78. En pocas palabras: en toda la Suma se le ofrecía ocasión constante de hablar de la causalidad dispositiva,

como hablaba en el Comentario a las Sentencias, y, sin embargo, no expone nunca esta causalidad. El Cardenal Billot no nos puede convencer de que es pura casualidad esta omisión sistemática de las palabras "dispositive", "dispositiva", "dispositio", en tantos textos donde deberían aparecer, y en los cuales aparecían invariablemente en las obras anteriores a la Suma.

Con todo, para salvar esta opinión, aducen un artículo (1.ª, q. 45, a. V) en el cual, tratando el Santo de una cuestión totalmente diversa, a saber, de la creación ("Utrum solius Dei sit creare"), deja asomar como por descuido la palabra "dispositive". El Santo pretende refutar la opinión del Maestro de las Sentencias, que opinaba que "Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate". El Santo niega esta opinión porque *no hay materia sobre la cual pueda ejercerse la acción de la creatura* (antes de que exista la cosa creanda). Ahora bien: en este lugar las palabras "dispositive operari", por razón de la materia de que se trata, deben entenderse como si fuesen "instrumentaliter operari", como opinan que deben entenderse muchos teólogos. Pero nótese bien que el Santo no dice que los instrumentos *solamente pueden* hacer la disposición que exija la obtención del efecto, y mucho menos habla de los Sacramentos en este asunto.

Pero más aún: del sólo análisis detenido de este texto aparece claramente que esta interpretación se impone. Las palabras de Santo Tomás son las siguientes: "causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium *dispositive* operatur ad effectum principalis agentis". Ahora bien: si en este sitio las palabras "dispositive operari" significan lo que pretendemos, a saber, "instrumentaliter operari", el sentido del contexto es correcto; a saber: la causa instrumental sólo obra como instrumental. Pero si hubiésemos de entender las palabras "dispositive operari" como pretenden algunos, a saber, "dispositionem operari", según lo que suenan materialmente, entonces nos encontraríamos con que Santo Tomás habría afirmado en este texto que *toda causa instrumental solamente puede obrar mediante una disposición, sin alcanzar su acción al mismo efecto,* de suerte que no se daría ninguna causa perfectiva, lo cual es tan absurdo y tan contra-

rio a lo que constantemente afirma el Santo Doctor a propósito de los instrumentos, que no puede sostenerse.

El P. Gierens también aduce (8) otro texto (I.ª II ae. q. 112, a. 1). Cualquier lector desprevenido y libre de prejuicios podrá advertir que la consecuencia que se deduce de la argumentación de Santo Tomás es ésta: "Ergo saltem sacramentum non potest esse CAUSA PRINCIPALIS in collatione gratiae"; pero de ningún modo se deduce que diga "Ergo sacramentum non potest esse CAUSA INSTRUMENTALIS perfectiva gratiae".

Pero, finalmente, el mismo modo de proceder de estos autores confirma evidentemente nuestra opinión, porque el P. Gierens cita (9) textos en los que Santo Tomás trata de la cooperación en la producción de milagros, en la creación, en la anihilación, etc. Ahora bien: sólo el hecho de que hayan de andar buscando tales textos, prueba que las palabras del Santo no les favorecen.

El lector desearía quizás, como complemento de esta investigación, saber por qué causa puede haber cambiado de opinión Santo Tomás sobre este punto. El conocimiento de una causa probable robustecería una solución que ya de por sí parece imponerse con firmeza.

He aquí una explicación plausible: Santo Tomás, como es sabido, sostenía que sólo Dios puede crear, de suerte que ni aun instrumentalmente puede la criatura recibir la potestad para la creación. Ahora bien: léanse los siguientes textos: *de Pot.*, q. 3, a. 4, "praeterea", séptimo y octavo, con la solución 7.ª y 8.ª; *in IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, solución, y d. 5, q. 1, a 3, solución 1.ª En estos textos aparece que Santo Tomás defendía entonces una opinión corriente, según la cual la gracia era *creada;* luego, consiguientemente, había de afirmar que la causalidad de los Sacramentos no podía ejercerse sobre la misma producción de la Gracia (pues hubiera sido cooperar en la creación); y, por consiguiente, la causalidad de los Sacramentos podía ser solamente dispositiva, productora de una disposición que exigiese de Dios la creación de la Gracia. Pero en la Suma ya no sostiene, como parece, que la Gracia propiamente sea creada; consi-

(8) Ibid. nota 22, pág. 48.
(9) Ibid. pág. 48, nota 22.

guientemente, también debía abandonar la opinión anterior de la causalidad meramente dispositiva de los Sacramentos, y por esto nunca afirma en la Suma que tengan esta causalidad, a pesar de que tan claramente lo había afirmado, y tantas veces, en las primeras obras.

## V. La Suma Teológica. ¿Causalidad física o moral?

*III, q.* 62, *a.* 1.—Repite la teoría de la causalidad instrumental con las mismas palabras con que la expuso en las obras anteriores: "sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant": como la construcción de un lecho no se atribuye al hacha del carpintero que ha desbastado con ella la madera, sino a su arte, que fué la causa principal, asimismo, la Gracia producida por los Sacramentos ha de atribuirse a Dios, principal causa de ella, aunque se ha valido para producirla de esos instrumentos, dándoles la transmisión de un influjo superior al que ellos pudieran tener.

Pocas líneas más abajo, en la solución *ad* 1, habla de un modo diverso: los Sacramentos son signos de la Gracia, y como signos la producen: "eficiunt quod figurant". Un hacha no ejerce precisamente su causalidad produciendo en alguien un conocimiento, por significación; "significar" es más bien algo "moral".

He aquí que nos encontramos otra vez en la misma antinomia que antes, si queremos atribuír al Santo Doctor exclusivamente una u otra causalidad.

*III, q.* 62, *a. IV.*—El título no puede ser más expresivo para que lo aduzcan en su favor los partidarios de la causalidad física: "Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa." Pero aún más claramente habla el contenido del artículo, donde comenta otra vez la semejanza con los instrumentos materiales.

¿Cómo pueden los Sacramentos, que son algo material, contener la virtud causativa de la Gracia, que es algo espiritual? La respuesta es la misma que en el Comentario a las Sentencias (IV, d. 1, q. 1, a IV, sol. 2). No hay para qué repetir las mismas ideas ya tantas veces aducidas.

Con todo, en esta "quaestio" hay una novedad: Santo Tomás aduce un ejemplo que antes no citaba. Estábamos acostumbrados a oírle hablar del hacha, de la sierra, del fuego, etcétera. Ahora aduce el ejemplo de la voz. La voz puede ejercer una causalidad moral o física. Su causalidad será moral si yo tomo de ella el aspecto de "significar algo" o bien "mover a alguien por el significado". En este sentido la voz será una causa moral. Pero puedo considerar en la voz un aspecto de causalidad física: la voz es una vibración que en virtud de ciertas circunstancias y procesos físico-fisiológicos produce en el oyente una "species" espiritual. Precisamente esta semejanza toma el Santo: la Gracia, aunque sea espiritual, puede transmitirse por los Sacramentos, aunque sean materiales, "sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis", no por su forma propia sino "in quantum procedit a conceptione mentis: et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem".

No hay para qué repetir el mismo comentario en la q. 75, a. VII, ad 3; y q. 78, a. IV, ad 3.

*III, q.* 78, *a. IV, c.*—Trata aquí de averiguar si puede haber en las palabras de la consagración alguna "virtus" creada, efectiva de la conversión por la que del pan se hace el cuerpo de Cristo. Habla como siempre a propósito de la causalidad instrumental. Pero hay que notar que sus palabras son universales y no restringidas a este Sacramento.

*III, q.* 62, *a. VI c.*—Aquí habla con palabras que toman ávidamente en su favor los partidarios de la causalidad moral, porque realmente no puede haberlas más claras: ""Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem, et sacramenta: differenter tamen: nam continuatio [coniunctio] quae est per fidem, fit per actum animae: continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum." Y poco después: "Sic ergo manifestum est, quod a passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis..."

De donde se deduce: la fuerza que tienen los Sacramentos para causar, es aquella que proviene de los méritos de Jesucristo; su causalidad se equipara a la aplicación de un merecimien-

to, aplicación que los Sacramentos significan. Sin duda, significar un merecimiento y así producir un efecto es algo moral.

*III q.* 64, *a. III*, *c.*—De paso, expone la misma idea de la Pasión de Jesucristo, que es quien obra en los Sacramentos (sin duda, una cosa pasada hace dos mil años no obrará físicamente como un hacha): "virtus passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est...".

*III q.* 64, *a. VII.*—"Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur..."

*III q.* 70, *a. IV c.*—Hablando de la circuncisión, tiene de paso unas palabras clarísimas en favor de la causalidad moral, que no pasan desapercibidas por sus fautores: "... in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet inquantum est *instrumentum passionis Christi* jam perfectae..." Y poco después: "Et quia baptismus operatur instrumentaliter *in virtute passionis Christi*..., ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosiorem gratiam confert, quam circumcisio..."

*III q.* 62, *a. V.*—A sabiendas he dejado para el último lugar este artículo de Santo Tomás, porque en él trata, no de paso, sino de propósito la cuestión "Utrum sacramenta Novae Legis habeant virtutem ex passione Christi". Por consiguiente, todos los textos aislados parece que deberán interpretarse según este artículo, en que se trata detenidamente el asunto.

El P. Sasse aduce el hecho de que los Sacramentos tengan toda su eficacia de la pasión de Jesucristo como prueba en favor de la causalidad moral, según Santo Tomás. Pero analicemos despacio todo el texto.

Hay una comparación conocidísima desde Aristóteles: muevo mi brazo para mover un bastón y por él una piedra. Este ejemplo es el que toma Santo Tomás para nuestro caso. Según la terminología del Santo Doctor (que no ha sido siempre igual en los autores posteriores) el brazo es "instrumentum conjunctum"; el bastón, "instrumentum separatum". La aplicación de esta comparación es clarísima, y, por lo demás, nos la da el mismo Santo: "Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis au-

tem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur."

Tenemos que la piedra recibe un impulso transmitido a la vez por el brazo y por el bastón.

El impulso del instrumento unido (la humanidad de Jesucristo) procede de su divinidad por los méritos de la Pasión. Puede decirse que "sacramenta Novae Legis habeant virtutem ex passione Christi". La pasión de Jesús, que da todo su valor a los Sacramentos, por los merecimientos..., parece que es algo moral.

En cambio, la transmisión que opera el instrumento separado obra físicamente como cualquier otro instrumento, por sola su aplicación.

Si preguntase: "el instrumento que mueve la piedra es viviente o no viviente", se me podría decir: "viviente" (entendiendo el brazo); y también: "no viviente" (entendiendo el bastón).

El concepto de causa "viviente" excluye el de causa "no viviente"; de suerte que "no viviente" se opone a "viviente". Pero nada impide que en un "todo" que causa algún efecto haya bajo dos aspectos diversos las dos causas juntamente.

Según esto, tienen razón los que defienden la causalidad física (al insistir en la semejanza con los instrumentos físicos que causan por sola su aplicación, sin deprecación en su concepto formal); tienen razón los que defienden la causalidad moral (al insistir en que: 1.°, el instrumento unido transmite el efecto por la Pasión o merecido por la Pasión; y sobre todo, 2.°, porque aun el mismo instrumento separado, que en cuanto instrumento es algo semejante a las causas físicas, es, sin embargo, un *signo*, y esta causa física no obraría por su aplicación si no significase).

Solamente hay inexactitud al limitar estas concepciones tomándolas como exclusivas *in re*, ya que son exclusivas *in notione* formalmente.

La concepción de Santo Tomás es precisamente tan amplia que puede abrazar las dos al mismo tiempo.

## VI. Conclusión

De este breve estudio parece deducirse:

1.°) Santo Tomás, en el Comentario a las Sentencias y en otras obras anteriores a la Suma (no digo que en todas ellas), defendió la causalidad *dispositiva*. Está fuera de toda duda.

Pero también es cierto que es totalmente gratuito afirmar que el Santo tenía esta opinión cuando compuso la Suma, ya que calló cuando podía y debería haber hablado.

2.°) En la teoría de Santo Tomás sobre la causalidad sacramental, tanto en las obras anteriores como en las posteriores, pueden encontrarse muchos rasgos propios de cuantos afirman la causalidad física.

Pueden también notarse muchas nociones propias de los que patrocinan la causalidad moral.

¿Se contradijo a sí mismo tan abiertamente? No puede ser Más bien parece deducirse, por lo menos como opinión probable, que la concepción del Santo era más amplia que la que tenemos actualmente; tal, que bajo un aspecto la causalidad por él enseñada pudiera llamarse física, y bajo otro aspecto pudiera llamarse moral. Sería como una causalidad físico-moral.

Ocurre, con todo, cierta dificultad al pensar en la novedad de esta interpretación. ¿Cómo han seguido luchando los teólogos unos contra otros, llevando cada cual el agua a su molino, si esta interpretación era tan obvia?

No he tenido oportunidad de examinar detenidamente si muchos de los grandes autores escolásticos han ya patrocinado esta interpretación. Pero por lo menos Suárez parece conceder abiertamente que además de la causalidad física, que él explica con toda amplitud, puede darse en la opinión de Santo Tomás la causalidad moral. Con lo cual ni de nueva podría tildarse esta interpretación. En todo caso, se trataría de la novedad, harto frecuente, de volver a recordar lo antiguo, que ya es novedad

He aquí las palabras del Doctor Eximio (10): "Respondetur sacramenta habere virtutem a passione Christi nihil aliud esse,

(10) *De Sacr.*, d. IX, s. II. resp. 5.°; t. 20, pág. 159, n. 22.

quam Christum passione sua meruisse et impetrasse, ut sacramenta haberent hanc vim conferendi gratiam, et ideo non est necesse, ut illam vim habeant per aliquem influxum realem, qui fiat circa ipsa sacramenta [es decir, no con forma "sibi inhaerente", como decía Santo Tomás], sed solum per divinam elevationem et specialem concursum, ut supra dictum est; et ob eamdem causam necessarium non est, ut passio Christi physice det sacramentis hanc virtutem, sed meritorie ac moraliter; *neque inde fit causalitatem sacramentorum esse tantum moralem, quia ipsamet causalitas physica sacramentorum, potest cadere sub meritum Christi,* sicut auxilium gratiae nobis datur propter Christi passionem in genere causae meritoriae, et tamen datur, ut per illud physice operemur."

J. Roig Gironella, S. J.

*Facultad Teológica y Filosófica de Sarriá (Barcelona).*

# La palabra de Jesucristo, desde el punto de vista literario

## Introducción

En la nueva LEY SOBRE REFORMA DE ENSEÑANZA MEDIA se menciona el Evangelio como parte principal de "una sólida instrucción religiosa", que es factor importantísimo de educación integralmente humana. La educación integral ha de habilitar y capacitar al hombre para conseguir todos los fines de la vida humana; y entre estos fines, naturalmente, no podía olvidarse el fin supremo de la vida, la felicidad eterna, a cuya consecución va ordenada la instrucción religiosa. Por otra parte, entre los libros de la religión cristiana ocupa el primer lugar el Santo Evangelio. De ahí el valor del Evangelio en orden a la educación integral.

Mas no tratamos ahora de este valor educativo del Evangelio, que es, sin duda, el más importante. Nos vamos a colocar en el terreno literario; y desde este punto de vista vamos a examinar si en orden a la formación literaria posee también el Evangelio valor educativo.

Imposible abarcar en un estudio necesariamente breve todos los aspectos literarios de los cuatro Evangelios. Nos ceñiremos a la palabra del divino Maestro. Y para no quedarnos en vagas generalidades, estudiaremos uno solo de sus discursos, el llamado *Sermón de la Montaña*, reproducido más extensamente por San Mateo, y más compendiosamente por San Lucas.

Al estudiar el arte de la palabra de Jesucristo deseamos lle-

gar a la raíz. Todo arte está basado en una ciencia; y el arte de la palabra tiene sus raíces en la psicología humana. Estudiaremos, pues, primeramente la psicología literaria de Jesucristo; y a la luz de esa psicología única podremos luego apreciar en su justo valor los incomparables encantos literarios del *Sermón de la Montaña*.

## I. Psicología literaria de Jesucristo

Recordemos algunos hechos. La primera vez que habló Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, su palabra causó en los oyentes enorme impresión. "Se asombraron todos, de suerte que discutían diciendo: ¿Qué es esto? Una enseñanza nueva, dada con autoridad" (Mc., 1, 27). Y terminado el Sermón de la Montaña, "se maravillaban las turbas de su enseñanza; pues les enseñaba como quien tiene autoridad y no como sus escribas" (Mt., 7, 28-29). Cuando habló por vez primera en Nazaret, sus paisanos "se maravillaban de las palabras de gracia que brotaban de sus labios" (Lc., 4, 22). Después del sermón, en que prometió el pan eucarístico, exclamó Pedro: "Señor, ¿a quién nos iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (Jn., 6, 69). Y los alguaciles enviados por los jefes de los judíos para detener a Jesús se volvieron, sin él, con esta respuesta: "Jamás hombre habló así como habla este hombre" (Jn., 7, 46).

Evidentemente, Jesús poseía en un grado nunca visto el don o el arte de la palabra. Mas, ¿cómo lo adquirió? ¿De dónde le venía? Se preguntaban maravillados los judíos: ¿Cómo éste sabe letras sin haberlas aprendido?" (Jn., 7, 15). En este hecho está la clave del secreto. Jesús hablaba como nadie jamás habló ni hablará, precisamente porque no aprendió ni tuvo que aprender letras; porque el don de la palabra era en él enteramente natural: fruto espontáneo de su naturaleza humana, privilegiadamente única, que no resultado laborioso del arte. Merece examinarse de cerca esta que pudiera parecer paradoja.

Es el arte, en el hombre, un suplemento y auxiliar de la naturaleza, doblemente deficiente en él. Por una parte, las facultades humanas, inexpertas y como aletargadas en los primeros años, necesitan para su normal desenvolvimiento y actuación ex-

pedita educarse con ejercicio metódico, es decir, con arte. Por otra parte, no hay hombre cuyas facultades no tengan algunos defectos, que limiten su actividad; algunas trabas, que la embaracen; algunas tendencias aviesas, que la desvíen. De ahí la necesidad del arte, que, en la medida posible, suplá y corrija esas deficiencias. Y de ahí también que la perfección alcanzada gracias a los esfuerzos del arte no sea ni pueda ser enteramente natural; como, al fin, nacida, no de la actividad innata y espontánea de la naturaleza, sino de la educación adquirida y laboriosa de las facultades. De ahí, finalmente, que las obras del arte no siempre sean simplemente artísticas, sino frecuentemente artificiosas, y aun artificiales. Y siempre, si el trabajo sobrepuesto a la naturaleza perfecciona las facultades, también las traba y cohibe. Raras veces el arte, aun en los casos más favorables, deja de translucirse y delatarse, a costa de la espontaneidad y frescura.

Dos casos típicos ilustrarán estas consideraciones. Sean dos escritores de primer orden, cada uno a su manera: Cicerón y Santa Teresa de Jesús. Cicerón es el tipo del escritor que, a base de una naturaleza ricamente dotada, debe, con todo, la extraordinaria perfección de su estilo y la gloria de sus éxitos literarios al cultivo prolongado y esmerado del arte. Santa Teresa, por el contrario, en medio de la ausencia casi absoluta de arte, se eleva a las cumbres más altas de la perfección literaria gracias únicamente a su naturaleza, singularmente privilegiada. Ambos son escritores maravillosos; ambos poseen eminentemente el don de la palabra; mas ninguno de los dos llena en absoluto el excelso ideal del escritor perfecto y consumado. En Cicerón, el arte ha fomentado y desarrollado, corrigiéndolas a un mismo tiempo, sus dotes nativas de escritor; el arte se ha compenetrado de tal modo con la naturaleza, que casi se ha hecho natural y se ha convertido en una segunda naturaleza; mas, al fin, el arte no es naturaleza, ni las maneras y habitudes artísticas pueden confundirse con las actividades espontáneas de la naturaleza. Cicerón no es artificial, ni casi artificioso; pero su elegancia artística conserva visibles las huellas que en ella ha impreso la obra del arte. Por esto la naturalidad de su palabra no llega a la ingenua espontaneidad de Santa Teresa. En ésta, en cambio, la ausencia de

arte ha dejado subsistir aquellas deficiencias o demasías, inherentes a la naturaleza humana, aun la más privilegiada. Las incorrecciones y negligencias literarias de Santa Teresa causan una ilusión, contra la cual no todos saben precaverse. De hecho agradan, o parecen agradar, semejantes defectos o descuidos literarios; mas en ello se padece una ilusión. Lo que en ellos agrada y encanta no es la incorrección en sí y por sí misma—semejante complacencia supondría una perversión total del criterio estético—, sino la amable espontaneidad que las acompaña, y el relieve que dan, por vía de contraste, a la incomparable gracia de su palabra que con ellos va envuelta. Esos mismos defectos, en otro escritor, que no sea Santa Teresa, engendran tedio y menosprecio.

Si estos dos tipos de perfección literaria pudieran unirse en un mismo escritor, tendríamos el escritor ideal. Pero ningún escritor puramente humano ha logrado, que sepamos, asociar y fundir en sí estos dos tipos. O el arte ha alcanzado una perfección relativa, con mengua de la espontaneidad, o la espontaneidad natural, sin arte, ha empañado su obra maravillosa con sombras y lunares. En lo humano, "Nihil est ab omni parte beatum".

Pero lo que los hombres no alcanzaron, lo ha alcanzado el Hombre-Dios, Jesucristo, cuya palabra asocia divinamente la perfección más acabada con la espontaneidad más fresca y natural. Este portento literario lo explica la psicología única de Jesucristo.

Jesucristo es el hombre cabal y perfecto. De esta perfección cumplida participaban todas sus facultades humanas, y particularmente sus facultades literarias. Sin deficiencias que colmar, sin tendencias aviesas que corregir, sin perturbaciones posibles que ordenar, sin inercias que activar, todas sus facultades, jerárquicamente ordenadas, estaban siempre expeditas para desenvolver su actividad con perfecta y espontánea normalidad. En particular, su inteligencia veía la realidad objetiva tal cual es, con exactitud y precisión; penetraba la naturaleza de los seres; percibía sus afinidades y relaciones; apreciaba sus valores conforme a sus méritos, y, contemplándolos a la luz de la verdad eterna, veía en ellos el reflejo de Dios y la tendencia hacia Dios. De ahí que su pensamiento era justo, diáfano, luminoso, comprensivo,

estético; ni se encogía ante lo grande, ni despreciaba lo pequeño. A su inteligencia respondía una fantasía fresca y lozana, pujante y sobria, dócil y rendida, sin desmayos mortecinos, sin desmanes alborotados, sin desvaríos locos. Y su Corazón, su amable Corazón, sentía profunda y delicadamente, amaba la naturaleza, amaba, sobre todo, al hombre, con amor apasionado, con amor hasta morir, y se interesaba por todo lo humano. Y para expresar su pensamiento lúcido, envuelto en imágenes apropiadas y matizado de suave sentimiento, disponía de una palabra ajustada y obediente. La psicología de la palabra, tan sujeta de ordinario a deficiencias desesperantes, a rebeldías indomables, a interferencias incoherentes, a parálisis y perturbaciones, era en Jesucristo perfectamente normal: funcionaba con regularidad indefectible, como un reloj concertado. A la llamada del pensamiento estaba pronta y a punto la palabra, siempre la más adecuada y expresiva, siempre la más oportuna y conveniente. Y todo ello sin conatos sin esfuerzos, sin tanteos ni titubeos. De ahí aquella pasmosa espontaneidad, naturalidad, fluidez y facilidad de la palabra de Jesús; y de ahí también su viveza y colorido, sus encantos y sus halagos, su potencia y su dulzura, insinuante y atrayente: era el pensamiento mismo de Jesús que volaba en alas de las vibraciones sonoras.

Pero Jesucristo, el hombre perfecto, el hombre ideal, era también Dios perfecto: era el Hijo de Dios hecho hombre. Y en cuanto Hijo de Dios era el Verbo, es decir, la *Palabra de Dios*: palabra viviente, palabra personal, en la cual y por la cual Dios Padre dice y expresa todo cuanto sabe y todo cuanto es. Esta palabra de Dios hecha carne es Jesucristo. Con esta Palabra Dios habló al mundo para revelarle los tesoros de su sabiduría y de su bondad. Hablar palabras de Dios era uno de los objetos primordiales de la venida del Hijo de Dios a este mundo. Notemos una misteriosa correspondencia. Jesucristo es la Palabra personal de Dios que se hace hombre, y su enseñanza es la palabra intencional (o lógica) de Dios que se encarna y manifiesta en la palabra humana. ¡Cuántos y cuán divinos títulos para que la palabra de Jesucristo fuera palabra perfecta! ¿Y qué maravilla si la Palabra de Dios al hablar palabras de Dios hablase *divinamente*? Si algo, pues, en Jesucristo había de ser perfecto, era su pala-

bra, divinamente humana. Y si toda su psicología humana era perfecta, cabal y consumada había de ser en él singularmente la psicología de la palabra. Y, en términos más llanos, Jesucristo había de dominar con señorío absoluto la palabra, para hacerla decir cuanto quisiera y como quisiera. Y si, sobre esto, Jesucristo, como Hijo de Dios, es por singular apropiación la Belleza de Dios, naturalmente su palabra había de ser estética, divinamente bella.

Completemos el pensamiento. Esta perfección de palabra era en Jesucristo no adquirida, sino congénita; no advenediza, sino nativa: no desarrollada con el tiempo, sino nacida con El; no efecto del arte, sino fruto de la naturaleza; en fin, no artificial ni artificiosa, sino espontánea y natural. El tipo de Cicerón y el tipo de Santa Teresa, el de la perfección más consumada y el de la naturalidad más espontánea, elevados ambos al sumo grado, se han compenetrado en Jesucristo y fundido en un tipo único de suprema belleza literaria, de palabra divinamente humana, tan espontánea como perfecta.

* * *

Antes de pasar a contemplar los encantos de esta palabra en el Sermón de la Montaña, será menester desvanecer un prejuicio que pudiera impedir esta serena contemplación.

El célebre postulado "El arte por el arte", mal entendido, ha originado graves errores, aun en materia literaria. En nuestro caso este postulado negaría al Sermón de la Montaña el título y los plenos derechos de obra literaria, por la simple razón de que Jesucristo en él no se propuso deleitar, sino aprovechar; no hablar como artista, sino como maestro; no hacer obra de literatura, sino de moral. Por eso, los elementos de belleza, innegables, al supeditarse a un fin práctico, por noble que sea, perderían sus quilates estéticos y no serían suficientes para hacer del Sermón de la Montaña una obra propiamente literaria.

Semejante interpretación y aplicación del célebre postulado es a todas luces inadmisible. Prescindiendo de otras consideraciones, nos atrevemos a decir que es un atentado contra el arte mismo y contra la estética. Razonaremos nuestro aserto.

La belleza es vida y realidad, no una categoría abstracta, arrancada de la realidad viviente. Para percibirla, para sentirla, no es necesario, mejor, es imposible, aislarla de la realidad. Hay que contemplarla cual Dios a manos llenas la ha derramado en la creación, hermanada con la verdad y la bondad. Pura belleza que no sea sino belleza, es una pura quimera. Y la belleza del hombre no es principalmente la de su rostro o de sus músculos, sino la de sus actos, la de su vida, y señaladamente la de su vida moral. Testigo el drama, y la epopeya, y la novela, y la lírica. Sólo se eclipsa la belleza de la vida cuando, desprovista de nobles ideales, supeditada a un utilitarismo rastrero, se arrastra en la prosaica vulgaridad. La belleza de la vida en tanto desmerece en cuanto desmerece la misma vida. Conforme á estos principios, la enseñanza, como función de vida social, puede ser altamente bella y puede ser rateramente prosaica. Todo está en la manera de enfocarla y ejercerla. La enseñanza desempeñada por interés o por vanidad personal, algo así como mercantilismo intelectual o como exhibición de teorías científicas, aun cuando verse sobre estética, es de lo más antiestético y prosaico que pueda imaginarse. Tampoco puede calificarse de estética la enseñanza puramente científica, aunque seria, que se mueva en el mundo de las ideas abstractas. No así la enseñanza de Jesucristo, principalmente en el Sermón de la Montaña. En el monte, al aire libre, rodeado de hombres sencillos e ignorantes, sumidos en el error, fatigados y desalentados por las luchas de la vida, Jesucristo, el Maestro, conmovido profundamente a la vista de tanta abyección y miseria moral, abre sus labios para enseñarles la verdad, para mostrarles el camino de la vida; y fluyen sus palabras dulces y palpitantes, populares y pintorescas, diáfanas y cálidas, de corazón a corazón. Negar belleza a semejante enseñanza, desterrarla del reino de la estética, es matar la belleza y reducir la estética a un frío almacén de abstracciones muertas.

Y vengamos al arte. Es oficio del arte no aislar la belleza, sino mostrarla, ponerla de relieve. Menguado arte el que arranca la flor de su raíz. No es menos bello un rosal florido que un ramo de rosas. Deber es del arte aislar, o, mejor, eliminar de la realidad viviente los elementos perturbadores de la visión y de la fruición estética, pero no despojar la belleza de su realidad y

vitalidad Aun en sus ficciones se empeña el arte en fingir la realidad, so pena de hundirse en la región de sombras de muerte. "El arte por el arte", como con demasiada frecuencia se entiende, desconecta la belleza de la vida y de la realidad, y con ello la reduce a una categoría muerta, a un esquema irreal. La historia da su veredicto inapelable contra el postulado mal entendido de "El arte por el arte". San Juan de la Cruz, sin buscar el arte por el arte, en su cántico espiritual se elevó a las más altas cumbres de la poesía lírica, adonde jamás llegaron otros poetas líricos que pretendieron hacer obras de puro arte. Y nuestros primitivos romances históricos, menos preocupados del arte por el arte, ¿no superan estéticamente a los romances, más artísticos, que más tarde compusieron poetas de oficio? Y en otro orden de cosas y desde distinto punto de vista, ¿es menos estético el *Credo* de la Misa del Papa Marcelo, incorporado a la solemne liturgia de una Misa papal bajo la cúpula de San Pedro, que cantado por amor al arte en un profano orfeón? ¿O es menos estética la maravillosa *Oratio Ieremiae prophetae*, de Palestrina, dentro de la liturgia del Viernes Santo en la Basílica Lateranense o en la catedral de Sevilla, que ejecutada en el Liceo de Barcelona, por fines puramente estéticos? Y las vivientes esculturas de Salcillo, ¿son menos estéticas en una religiosa procesión de Semana Santa que exhibidas a los curiosos en un museo de arte?

Relégnese ya al olvido el funesto postulado mal entendido de "El arte por el arte", y saboreemos el delicioso Sermón de la Montaña, que, sin pretender ser obra de arte, entraña en su realidad viviente más alta belleza, más quilates estéticos que todas las obras de pura literatura nacidas bajo la estrella fatal de "El arte por el arte". La belleza, que, asida a la mano de sus hermanas la verdad y la bondad, se muestra esquiva y desdeñosa a los requerimientos de "El arte por el arte", desciende, complaciente con ellas, a las montañas de Palestina para acompañar al divino Maestro, cuya inteligencia es foco radiante de verdad, cuyo Corazón es hoguera de amor y de bondad, cuya palabra es el dechado supremo de belleza.

## II. Belleza literaria del Sermón de la Montaña

Es indispensable ante todo una observación. No poseemos el Sermón de la Montaña íntegro, cual salió de los labios del Maestro; las redacciones de San Mateo y de San Lucas son simples abreviaciones o compendios. Compendiemos, por ejemplo, uno de los diálogos de Platón o una de las Moradas de Santa Teresa, y palparemos cuánta belleza de la obra primitiva ha desaparecido en el compendio. Además, no tenemos la dicha de escuchar la palabra de Jesús en su lengua original aramaica, sino en una traducción griega, tan diferente de la original. Y aun habremos de contentarnos con la versión castellana, que será traducción de traducción. Notemos también que los dos escritores que nos han conservado el Sermón de la Montaña no son dos maestros, como Platón y Jenofonte, que nos legaron la palabra de Sócrates: son un empleado de aduanas y un médico. Pues bien, a pesar de todo ello, el Sermón, compendiado, dos veces traducido, y por manos nada expertas, conserva tesoros de belleza literaria cual no puede ostentarlos otra obra de literatura humana. ¡Qué encantos tendría la palabra original y viviente al fluír dulcemente de labios del Maestro!

El Sermón es largo, y cada una de sus frases sugiere muchas observaciones. Y es fuerza ceñirse. Después de muchos tanteos, nos ha parecido que el procedimiento menos inadecuado sería reproducir solamente los pasajes principales que permitiesen seguir el desenvolvimiento lógico del discurso y reflejasen al mismo tiempo más al vivo los encantos de la palabra del divino Maestro. Compendio de compendio, diluído, además, en nuestra humana palabrería. Mas es tal el brillo de su palabra, que no logran eclipsarlo totalmente nuestras cortedades e impericias.

* * *

Comienza el Sermón con las llamadas Bienaventuranzas. Presentaremos la redacción de San Lucas, que, si bien incompleta,

parece reproducir más literalmente la palabra de Jesús. Procuraremos conservar su disposición rítmica:

Bienaventurados vosotros, los pobres,
porque vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que tenéis hambre ahora,
porque seréis saciados.
Bienaventurados los que lloráis ahora,
porque reiréis.
Bienaventurados sois, cuando os aborrecieren los hombres,
y cuando os apartaren de sí y os insultaren,
y proscribieren vuestro nombre como malo,
a causa del Hijo del hombre:
gozaos en aquel día y saltad de placer:
porque, mirad, vuestra recompensa es grande en el cielo...

Mas ¡ay de vosotros, los ricos!
porque ya os tenéis vuestra consolación.
¡Ay de vosotros, los que estáis hartos ahora!
porque padeceréis hambre.
¡Ay de los que os reís ahora!
porque estaréis de luto y lloraréis.
¡Ay cuando dijeren bien de vosotros todos los hombres!
porque así lo hacían sus padres con los falsos profetas.

(Lc. 6, 20-26.)

¡Qué contraste tan vigoroso entre las Bienaventuranzas y las malaventuranzas! A las caricias halagadoras de brisa primaveral suceden bruscamente los estampidos atronadores de las amenazas, "aire de tempestad, que el rostro azota". Y, envuelta en caricias y amenazas, ¡qué elevación de pensamiento! ¡Qué reversión de los valores humanos! ¡Qué visión de la vida, tan consoladora a la vez y tan austera! ¡Qué horizontes tan nuevos e insospechados de moral y de sociología! ¡Qué sugerencias tan embelesadoras y tan aterradoras! Y bajo el peso de tanta carga de pensamiento no sucumbe, agobiada, la palabra, no se quiebra el ritmo de la frase. Un lenguaje sencillo y popular, nítido y diáfano, concreto y viviente, que fluye sosegado y armonioso, es la "fermosa cobertura" de tan altos y graves pensamientos.

Tras este maravilloso exordio, y antes de formular la idea fundamental o, por así decir, la proposición de su discurso, se

dirige el Maestro especialmente a sus discípulos, portadores un día de esta nueva enseñanza, y con aquellas graciosas imágenes alegóricas: "Vosotros sois la sal de la tierra... Vosotros sois la luz del mundo..." (Mt., 5, 13-16), les amonesta que no podrán ser mensajeros dignos de su palabra si no amoldan a ella toda su vida.

Como preparación inmediata de la proposición, hace esta declaración solemne: "No penséis que vine a abolir la Ley o los profetas: no vine a abolir, sino a dar cumplimiento. Porque en verdad os digo: antes pasarán el cielo y la tierra que pase una jota o una tilde de la Ley sin que todo se realice" (Mt., 5, 17-18).

Suena ya la proposición: "Si vuestra justicia no se aventajare a la de los escribas y fariseos, jamás entraréis en el reino de los cielos" (Mt., 5, 20). Este ideal de justicia, superior a la rabínica y farisaica, lo desenvuelve el Maestro bajo tres aspectos o en tres direcciones diferentes: de integridad, de rectitud y de intensidad. De ahí las tres partes principales del Sermón.

* * *

Primeramente, la nueva justicia ha de ser íntegra, cabal, perfecta; tal, que llegue hasta a los actos internos y se extienda a los más delicados perfiles. Enemigo de divagaciones abstractas, propone Jesús casos concretos, en que a la justicia rudimentaria de los antiguos mandamientos de la Ley contrapone su nuevo ideal de justicia perfecta y consumada.

Abre la serie el quinto precepto del Decálogo: "Oísteis que se dijo a los antiguos: *No matarás;* y quien matare, será reo ante el tribunal. Mas yo os digo: que todo el que se encolerizare con su hermano, será reo ante el tribunal; y quien dijere a su hermano: *Casquivano,* será reo ante el Sanhedrín; y quien le dijere: *Insensato,* será reo de la gehena del fuego" (Mt., 5, 21-22). Las alusiones a la vida real, bien conocidas por los oyentes, daban a las expresiones del Maestro un relieve que nosotros sólo podemos vislumbrar. Pero lo más llamativo de este pasaje y de los siguientes es aquel contraste: "Oísteis que se dijo a los antiguos... Mas yo os digo". ¿Quién habló a los antiguos? Dios, como legislador, y Moisés, como portavoz de Dios. El lugar y oficio de entrambos

asume Jesús: el de Moisés, en calidad de Mesías; el de Dios, en calidad de Hijo de Dios. Como Mesías y como Hijo de Dios había de presentarse Jesús a Israel; mas no era todavía llegada la hora de las declaraciones explícitas y categóricas: "no tenía orejas" Israel para oír este estampido. Entretanto, Jesús, con fina diplomacia, les obliga a oír lo que no quisieran escuchar. No se concibe palabra más justa, expresiva y delicada que la empleada por Jesús, que dice lo que quiere y como quiere.

Después de los casos relativos al adulterio y al divorcio sigue el referente al juramento. Su disposición rítmica permitirá apreciar mejor sus rasgos pintorescos:

> Oísteis que se dijo a los antiguos:
> *No perjurarás, sino cumplirás al Señor tus juramentos.*
> Mas yo os digo: que absolutamente no juréis:
> ni por el cielo: pues es trono de Dios;
> ni por la tierra: pues es escabel de sus pies;
> ni por Jerusalén: pues es la ciudad del Gran Rey;
> ni jures tampoco por tu cabeza:
> pues no puedes volver blanco o negro un solo cabello.
> Mas sea vuestro hablar: ¿Sí? Sí. ¿No? No.
> Y lo que a eso se añade de más, proviene del Malo.
> (Mt., 5, 33-37.)

¡Qué ideal tan amable de verdad y sinceridad! ¡Y qué expresión de este ideal tan sincera y verdadera! Ni falta su granito de sal.

Algo más serio, aunque con sus ribetes cómicos, es el siguiente pasaje, referente a la ley del talión: "Oísteis que se dijo: *Ojo por ojo, y diente por diente.* Mas yo os digo: no opongáis resistencia al malo; antes si uno te da una bofetada en tu mejilla derecha, vuélvele también la otra. Y al que quiere ponerte pleito y quitarte la túnica, déjale también el manto. Y si uno te fuerza a caminar con él una milla, anda con él dos. Al que te pide, da; y al que quiere pedirte prestado, no le hurtes el cuerpo" (Mt., 5, 38-42). Dura parece esta lección y difícil de entender. El hombre es celoso y tenaz de sus propios derechos y no puede sufrir ser atropellado en ellos. Y, sin embargo, nos manda Jesús que sepamos ceder de nuestros derechos. Mejor dicho: quiere que del terreno escabroso de los propios derechos, donde brotan las iras, las ri-

ñas, los pleitos, los rencores, las guerras, nos levantemos a la "alma región luciente", donde florece la generosidad, la mansedumbre, la paz imperturbable; donde no se regatean los propios derechos, pero se observan colmadamente los ajenos. ¡Lección difícil de entender! Para que nos entre por los ojos, nos presenta el Maestro esas imágenes como de altorrelieve: la del que presenta su mejilla izquierda, la del que suelta la capa, la del que camina dos millas. Nosotros, hoy, a través de esas imágenes, podemos vislumbrar otra imagen trágicamente sublime, oculta entonces a los oyentes de Jesús: la imagen del Justo por antonomasia, que se deja atropellar en sus propios derechos para conquistarnos a nosotros el derecho al reino de los cielos.

Termina esta primera serie el gran mandamiento de la caridad fraterna, que llega hasta el amor de los enemigos. Aquí la palabra de Jesús, límpida y transparente, como siempre, parece se torna más dulcemente insinuante, más blandamente melodiosa. La versión compendiada de los Evangelistas no ha borrado enteramente su movimiento, rítmicamente ondulante:

Oísteis que se dijo: *Amarás a tu prójimo,*
y aborrecerás a tu enemigo.
Mas yo os digo: Amad a vuestros enemigos,
bendecid a los que os maldicen,
haced bien a los que os aborrecen
y rogad por los que os persiguen:
para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos,
que hace amanecer su sol sobre malos y buenos,
y llueve sobre justos e injustos.
Porque si amáis a los que os aman,
¿qué recompensa tendréis?
¿por ventura no hacen eso mismo también los publicanos?
Y si saludáis a vuestros hermanos solamente,
¿qué hacéis de más?
¿por ventura no hacen eso mismo también los paganos?
Seréis, pues, vosotros perfectos,
como vuestro Padre celestial es perfecto.

(Mt., 5, 43-48.)

¡Qué misterios de amor y de perfección moral revelados en ese lenguaje sencillo, ingenuo, casi infantil: que los niños entienden, que los sabios no acaban de sondear! Desde el punto de vis-

ta literario, la maravilla suprema de este lenguaje está en que llena plenamente el ideal y aun la esencia misma de la palabra; que, gracias a su perfecta diafanidad, quede imperceptible; para que toda la visibilidad quede reservada al pensamiento. Como el cristal: que tanto menos se ve, cuanto es más puro y transparente. La palabra ha de quedar humildemente oculta entre los esplendores del pensamiento que transmite.

* * *

La segunda parte del Sermón es, literariamente considerada, más bella y graciosa todavía.

Comienza enunciando lo que podríamos llamar el principio o la ley de la rectitud y pureza de intención. Sin apelar a esas expresiones abstractas y prosaicas, que ya se han hecho usuales, declara el principio de una manera popular, con imágenes sacadas de la realidad viviente. "Mirad, no obréis vuestra justicia delante de los hombres, para ofrecer un espectáculo a sus ojos; de lo contrario, no tenéis recompensa cabe vuestro Padre, que está en los cielos" (Mt., 6, 1).

Sigue la aplicación de este principio universal a tres obras buenas, aquellas en que más suele cebarse la vanagloria espiritual: la limosna, la oración y el ayuno. Son tres cuadros en miniatura, de mano maestra; tres lindísimas etopeyas, como dirían los retóricos.

Primer cuadro: "Cuando, pues, hicieres limosna, no mandes tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas (o farsantes) en las sinagogas y en las calles, para ser glorificados de los hombres; en verdad os digo: ya se tienen su recompensa. Mas al hacer tú la limosna, no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha, para que tu limosna quede en el secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te dará la recompensa" (Mt., 6, 2-4). ¡Cuántos de los oyentes de entonces—y de los lectores de ahora—se sonrojarían al oír estas verdades, y juntamente se sonreirían por la gracia con que el Maestro se las decía!

No es menos delicioso el segundo cuadro: "Y cuando oréis, no seréis como los hipócritas, que son amigos de hacer su oración, plantados de pie, en las sinagogas y en los ángulos de las plazas,

para exhibirse delante de los hombres; en verdad os digo: ya se tienen su recompensa. Mas tú, cuando orares, entra en tu cámara, y, echada la llave a la puerta, haz tu oración a tu Padre, que está presente en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te dará la recompensa" (Mt., 6, 5-6).

Completan este cuadro algunas instrucciones sobre el modo de hacer la oración. Es también una pintura satírica esta descripción de la oración mecánicamente verbal: "Y al orar, no barbotéis palabras, como los gentiles; porque se imaginan que con su palabrería van a ser escuchados. No os asemejéis, pues, a ellos, que ya sabe vuestro Padre de qué cosas tenéis necesidad, antes que se las pidáis" (Mt., 6, 7-8). Y les enseña a continuación la gran oración cristiana, enderezada al "Padre nuestro, que está en los cielos".

Sigue el tercer cuadro, no menos intencionado y cómico que los dos anteriores: "Y cuando ayunéis, no os pongáis tétricamente sombríos, como los hipócritas, que desfiguran sus rostros para figurar a los ojos de los hombres como ayunadores; en verdad os digo: ya se tienen su recompensa. Mas tú, el día que ayunas, unge tu cabeza y lava tu cara, para que no aparezcas a los hombres como quien ayuna, sino a tu Padre, que está en lo escondido; y tu Padre, que ve en lo escondido, te dará la recompensa" (Mateo, 6, 16-18).

No es posible imaginar una perfección moral más pura, recta y elevada, ni un modo de enseñarla más ingenuo, humano y gracioso. La perfección moral y la perfección literaria se dan la mano.

Mas no le basta al divino Maestro la rectitud moral; quiere que el deseo de la justicia se sobreponga a todos los deseos y cuidados terrenos; que los acalle, los señoree, los absorba. Este nuevo aspecto de la justicia es el tema de la tercera parte del Sermón.

* * *

Comienza el Maestro atacando en su raíz la codicia de los bienes terrenos, contraponiendo a los menguados y deleznables bienes de la tierra los inapreciables e imperecederos tesoros del cielo: "No os atesoréis tesoros sobre la tierra, donde la polilla y la

herrumbre causan estragos, y donde hay ladrones, que perforan las paredes y roban; atesoraos más bien tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la herrumbre causan estragos y donde no hay ladrones que perforen las paredes y roben". Corona de este contraste realista es esta sentencia, profundamente psicológica: "Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón" (Mt., 6, 19-21). La razón de codiciar los bienes terrenos es que los miramos y apreciamos como verdadero tesoro; y, a su vez, la razón de mirarlos y apreciarlos así es nuestra falta de luz, nuestra falta de ojos para ver y apreciar las cosas como son, en su justo valor.

Luz y ojos; estos dos elementos de la visión clara los asocia y funde el Maestro en una imagen graciosísima: "La lámpara de tu cuerpo es el ojo" (Mt., 6, 22). Este considerar el ojo como lamparilla del cuerpo entraña tanta gracia estética como verdad psicológica. Cerrados los ojos, el cuerpo se queda a oscuras, como si se hubiera apagado la luz; abiertos los ojos, el cuerpo entero queda iluminado, como si se hubiera encendido la luz. En este sentido, prosigue el Maestro: "Si, pues, tu ojo estuviere bueno, todo tu cuerpo estará iluminado; mas si tu ojo estuviere malo, todo tu cuerpo estará en tinieblas" (Mt., 6, 22-23). Es decir, si hay luz en el corazón para ver las cosas como son, sus aspiraciones y sus actos quedarán iluminados; mas si falta la luz en el corazón, sus aspiraciones y sus actos quedarán en tinieblas. Por esto concluye: "Si, pues, la luz que hay en ti es oscuridad, ¿la oscuridad cuánta será?" (Mt., 6, 23). Si la inteligencia, que de suyo es luz, está en tinieblas, ¿qué tinieblas no envolverán la vida, que de suyo no tiene luz?

Otra imagen pinta al vivo la absoluta incompatibilidad de la aspiración a los bienes celestes con la codicia de los bienes terrenos. El ritmo de la frase ayuda a su mejor inteligencia:

> Nadie puede ser esclavo de dos señores;
> porque o bien aborrecerá al uno y amará al otro,
> o bien se apegará al uno y no hará caso del otro:
> no podéis servir juntamente a Dios y a la Riqueza.
>
> (Mt., 6, 24.)

Esta imagen del esclavo antiguo aplicado al servicio de un solo amo declara admirablemente la imposibilidad de mantener a la vez en el corazón el perfecto amor a Dios y la afición al dinero.

Y ¿para qué—prosigue el Maestro—preocuparse por el dinero, acongojarse por las necesidades de la vida? ¿No sabéis que tenéis Padre en los cielos que mira, solícito, por vosotros? Esta imagen de la paternal providencia de Dios es acaso la más hermosa y encantadora de todo el Evangelio y de toda la literatura. Mas dentro de esta imagen se desenvuelve un vigoroso razonamiento, sólidamente trabado; un discursito en miniatura, cabal y perfecto. El desenvolvimiento lógico del pensamiento es el hilo de oro que enlaza las graciosas imágenes. No hay que olvidar tampoco el marco del cuadro, las circunstancias de lugar y tiempo en que hablaba el Maestro. Habían pasado pocas semanas desde la Pascua: era plena primavera oriental. En los campos que se extendían a la vista del Maestro y de sus oyentes se erguían las espigas, ya granadas, y al lado de ellas lucían sus vistosos colores las anémonas y amapolas. Por el aire revoloteaban los golosos gorriones, que saciaban su voracidad en las espigas. Previas estas observaciones, podremos saborear las palabras del divino Maestro. Su disposición rítmica nos ahorrará impertinentes comentarios:

Por esto os digo: no os preocupéis por vuestra vida,
qué comeréis o qué beberéis;
ni por vuestro cuerpo con qué os vestiréis.
¿Por ventura la vida no vale más que el alimento,
y el cuerpo más que el vestido?

Mirad las aves del cielo:
que ni siembran, ni siegan, ni allegan en graneros:
y vuestro Padre celestial las alimenta.
¿Acaso vosotros no valéis más que ellas?
¿Y quién de vosotros a fuerza de preocupaciones
es capaz de añadir un solo codo a la duración de su vida?

Y por el vestido, ¿a qué preocuparos?
Observad los lirios del campo cómo crecen,
no trabajan, ni hilan:
y yo os digo que ni el mismo Salomón en toda su gloria
se vistió como uno de ellos.

Y si la hierba del campo,
que hoy es, y mañana se echa en el horno,
Dios así la viste,
¿no mucho más a vosotros, gente de poca fe?

No os preocupéis, pues, diciendo:
¿qué comeremos? ¿o qué beberemos?
¿o con qué nos vestiremos?
—pues cosas son todas esas que buscan los gentiles—,
que bien sabe vuestro Padre celestial
que de todas ellas tenéis necesidad.

Buscad primero el reino de Dios y su justicia,
y todas esas cosas se os darán por añadidura.
No os preocupéis, pues, por el día de mañana,
que el día de mañana ya se preocupará de sí:
bástale a cada día su propio mal.

(Mt., 6, 25-34.)

Si en los apuntes tomados por un prosaico empleado de aduanas, vertidos más tarde al griego no sabemos por quién, trasladados ahora fatigosamente al castellano, es tanta todavía la gracia y la hermosura que se conserva, ¿qué sería la palabra original y viviente del Maestro divino? Sus afortunados oyentes, mientras observaban la fruición con que los gorriones devoraban los granos del trigo; mientras contemplaban admirados la encendida púrpura de las amapolas y anémonas de los campos, escuchaban embelesados aquella dulce palabra, reveladora de más dulces verdades; y en sus cadenciosas vibraciones sentían palpitar el paternal corazón de Dios, su Padre celeste, que si ceba los pájaros y engalana las flores no dejará a sus propios hijos sin sustento y sin vestido. Y por primera vez acaso se abría su pecho a la confianza filial.

* * *

Terminado el triple desenvolvimiento del pensamiento fundamental, propone el Maestro varios consejos o avisos, de carácter más práctico.

El primero era, y sigue siendo todavía, de grande actualidad. Los que se creen justos suelen ser justicieros; tales eran, sobre

todo, los escribas y fariseos. Por esto previene el Maestro a sus oyentes que no juzguen a sus hermanos. "No juzguéis—dice—, para que no seáis juzgados". Para retraerlos de esos juicios temerarios, les advierte que en esta materia vige la ley del talión: "Porque con el juicio con que juzgáis seréis juzgados, y con la misma medida con que medís se os medirá a vosotros". Mas, no contento con amenazar, echa mano de la sátira. Se solazarían los oyentes al escuchar esta risueña caricatura de los justos presumidos que, olvidados de sus tachas, se lanzan a juzgar a los demás: "¿A qué viene el ver la brizna en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga que está en tu propio ojo? ¿O cómo vas a decir a tu hermano: Deja que te saque la brizna de tu ojo, y en tanto está la viga en tu ojo? Farsante, saca primero de tu ojo la viga, y entonces verás claro para sacar la brizna del ojo de tu hermano" (Mt., 7, 1-5).

Otro peligro de los justos principiantes suele ser la indiscreción. Contra ella los amonesta el Maestro con estas imágenes realistas: "No déis lo santo a los perros, ni arrojéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que las pisoteen con sus pies, y, revolviendo contra vosotros, os despedacen" (Mt., 7, 6).

Es engaño harto común en los principiantes imaginarse que la senda de la justicia es un camino espacioso, sembrado de flores. Al ponernos en guardia contra esas ilusiones, la voz del Maestro adquiere un tono profundamente melancólico. Pero la emoción nunca anubla la diafanidad de su palabra, ni empaña el brillo de las imágenes, ni quiebra el ritmo de la frase:

¡Entrad por la puerta angosta!

¡Cuán ancha es la puerta,
y espaciosa la senda,
que lleva a la perdición!
¡Y son muchos los que entran por ella!

¡Cuán angosta es la puerta,
y apretada la senda,
que lleva a la vida!
¡Y son pocos los que dan con ella!

(Mt., 7, 13-14.)

¡Bellísimas estrofas de una sentida elegía!

Palpitante de sobresalto es la siguiente amonestación contra

los falsos profetas, que con sus perversas doctrinas tuercen el camino de la justicia. Lo pintoresco de las imágenes, las puntas y ribetes de sátira, y el paralelismo de la frase, mitigan la severidad de la amonestación:

Guardaos de los falsos profetas,
que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas;
mas de dentro son lobos rapaces.
Por sus frutos los reconoceréis.
¿Por ventura se cosechan uvas de los espinos
o higos de los abrojos?
Es así que todo árbol bueno produce frutos buenos,
mas todo árbol malo produce frutos malos
No puede el árbol bueno llevar frutos malos,
ni el árbol malo llevar frutos buenos.
Todo árbol que no produce fruto bueno,
es cortado y arrojado al fuego.
Así, que por sus frutos los reconoceréis.

(Mt., 7, 15-20.)

Por fin, advierte el prudente Maestro que no basta conocer el camino de la justicia, sino que es menester andarlo; al conocimiento se han de juntar las obras de justicia; a la teoría, la práctica. Para inculcar esta verdad capital echa mano de dos recursos nuevos: una escena dialogada, y díptico parabólico.

La escena dialogada tiene vislumbres trágicas:

¿Por qué me llamá's *Señor, Señor,*
y no hacéis lo que digo?
No todo el que me dice *Señor, Señor,*
entrará en el reino de los cielos;
sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos,
ese entrará en el reino de los cielos.
Muchos me dirán en aquel día:
Señor, Señor, ¿acaso no profetizamos en tu nombre,
y en tu nombre lanzamos demonios,
y en tu nombre obramos muchos prodigios?
Y entonces les declararé:
Nunca jamás os conocí:
apartaos de mí los que obráis la iniquidad.

(Lc., 6, 46; Mt., 7, 21-23.)

La parábola final presenta dos cuadros antitéticos: la casa cimentada sobre peña viva, y la casa levantada sobre arena. La primera representa al que oye las enseñanzas del Maestro con firme resolución de ponerlas por obra, la segunda, al que las oye con fruición estética, sin preocuparse de su ejecución. Concluye el Maestro:

Así, pues, todo el que escucha estas mis palabras,
y las pone por obra,
se asemejará a un varón prudente,
que edificó su casa sobre peña;
y bajó la lluvia,
y vinieron los ríos,
y soplaron los vientos,
y se echaron sobre aquella casa:
y no cayó:
porque estaba cimentada sobre la peña.

Y todo el que escucha estas mis palabras,
y no las pone por obra,
se asemejará a un hombre necio,
que edificó su casa sobre la arena;
y bajó la lluvia,
y vinieron los ríos,
y soplaron los vientos,
y se echaron sobre aquella casa:
y cayó:
y su ruina fué grande.

(Mt., 7, 24-27.)

Para no asemejarnos nosotros al hombre necio, admiremos, sí, la estética de la parábola, mas no echemos en olvido su lección ascética.

## Conclusión

Antes de terminar es necesaria una observación. Hemos podido admirar y saborear la palabra del divino Maestro, aquellas sus "transparencias doradas y luminosas", para usar una hermosa frase de Menéndez y Pelayo. Mas nos hemos de precaver contra una ilusión descabellada: la de querer imitar lo inimitable; la

de tomar como dechado único y exclusivo de nuestra formación literaria esa palabra humanamente divina, superior a toda literatura y a todo arte. La razón de moderar nuestras aspiraciones es, no solamente la soberana perfección de esa palabra, sino también, y principalmente, el origen de esa singular perfección. El Maestro divino nada debió al arte; lo que el arte pudiera haberle dado, ya él se lo tenía de su propia cosecha. Su ingénita perfección psicológica era el origen de su nativa perfección literaria. Por esto, como no podemos nosotros soñar en llegar a poseer su perfección psicológica, tampoco debemos empeñarnos en remedar su perfección literaria. Lo uno y lo otro es inasequible a nuestra debilidad y bajeza. Sin alas no podemos seguir los vuelos del Maestro.

Otros maestros menos excelsos pero más asequibles ha preparado la Providencia divina para nuestra educación literaria. Los que se formaron con arte, es decir, con método y con trabajo, son los guías y modelos natos para los que con arte se han de formar. Los escritores clásicos, sobre todo, que enfocaron el arte acertadamente, son los maestros apropiados para los que con arte, supuestas siempre las dotes naturales, desean alcanzar la perfección literaria. ¡Terrible poder el del arte y terrible responsabilidad la de los maestros! Pueden formar, y pueden también deformar. El arte tiene su objeto, su esfera de acción, sus métodos, sus límites. Quien respeta sus fueros, forma; quien los atropella, deforma. De lo artístico a lo artificioso y a lo artificial no hay sino un paso.

De todos modos, aun en los casos más favorables, el arte educador nunca es una energía intrínseca y natural. El arte no es naturaleza. Por eso aun en los modelos artísticos más aventajados el arte ha dejado impresa su huella. La facilidad adquirida por el arte no es la espontaneidad y frescura ingenua con que obra la naturaleza. Si una vez agotados los recursos del arte, una vez alcanzada la formación que el arte proporciona, nos llegamos al Evangelio y escuchamos la palabra del Maestro, perfecta cual ninguna otra, perfecta sin arte, flor de la naturaleza sin las espinas del arte, experimentamos una sensación estética enteramente nueva, de una belleza incomparable, tan exquisitamente perfecta como candorosamente espontánea. Y esta sensación plá-

cida, penetrante, regeneradora, como de bálsamo que unge el corazón, puede ser el mejor complemento de la educación clásica. Nada mejor que esta sensación evangélica para corregir los dejos desapacibles que los sudores del arte han dejado en las obras literarias más acabadas. No se escribió el Evangelio para la formación literaria; mas nadie está más capacitado para saborear las bellezas literarias del Evangelio y nadie sacará de ellas tanto provecho literario como el que se llegue a leerlo con una perfecta educación clásica. Tal es la *palabra de Jesucristo*, tal su valor y eficacia, *desde el punto de vista literario*.

JOSÉ M. BOVER, S. J.
*Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).*

# SAN IGNACIO DE LOYOLA
# Y
# ERASMO DE ROTTERDAM

*(Continuación)*

## III

### IÑIGO DE LOYOLA Y LOS ALUMBRADOS DE ALCALÁ

En páginas precedentes queda explicado mi concepto del Iluminismo, concepto que en no pocos autores aparece muy vario y fluctuante (*). Por muchos puntos de contacto que se busquen entre el erasmismo y el iluminismo español, siempre habrá que convenir en que se trata de dos corrientes espirituales distintas, y en ciertos puntos bastante separadas, por no decir opuestas: de tendencia racionalista y literaria la una; de orientación mística y popular la otra.

El libro de M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (París, 1937), con todos sus méritos innegables, cuenta entre sus defectos el haber contribuído a tal confusión. Es un equívoco, que hay que deshacer, como el de esos historiadores que juntan y funden en una misma corriente histórica al Humanismo, o Renacimiento, con la Seudorreforma protestante.

Jamás Erasmo se permitió ciertas frases, francamente heréticas, contra la Iglesia y los Sacramentos, que encontramos en

(*) Mientras se imprimen estas páginas leo un artículo reciente del P. Llorca, donde se hace una distinción perfecta de tres clases de alumbrados. «Manresa. Revista de Ascética y Mística», 1942, 49-53.

algunos alumbrados; ni cabían en el alma fría, ilustrada y antimística de aquél las tendencias misticistas y el quietismo contemplativo que a éstos caracteriza. Coinciden principalmente en el menosprecio de las obras exteriores, de la oración vocal, de los ritos y ceremonias de invención humana, en el empeño de la interiorización de la piedad; pero en los alumbrados late un radicalismo propio de quien se siente divinamente inspirado frente a las autoridades eclesiásticas, mientras que Erasmo, con sus perpetuas timideces, nada aborrece tanto como el que le tengan por autor de sectas y discordias y cismas. La espiritualidad erasmiana está saturada de razón y de cultura clásica; es, ante todo, una *pietas litterata*. No se cifra todo su programa reformador en la piedad (como podría decirse de los alumbrados), sino que ésta debe ir informada por el estudio de las Humanidades. Esta *sapiens et eloquens pietas*, por valerme de sus palabras, constituye el ideal de Erasmo. Más claramente lo describió él en carta a Juan de Valdés: "Cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare" (51).

Lo que contribuyó a unir en la historia y a confundir en cierto modo estas dos corrientes espirituales fué además de su contemporaneidad y de sus positivas analogías (que no negamos, pero sí queremos separar), el hecho de haber sido ambas conjuntamente perseguidas por la Inquisición española. Ciertas semejanzas con el erasmismo, que se descubren en los alumbrados, las podemos descubrir igualmente en otras muchas sectas, antiguas y modernas, máxime en determinadas herejías, que podíamos llamar tibias o vergonzantes, pero que tienen la pretensión de reformar la Iglesia, y que, sin embargo, a nadie se le ocurre emparentarlas directamente con Erasmo.

Trácese una lista de los principales alumbrados—de los auténticos—, y se verá que es muy poco, y probablemente nada, lo que

---

(51) ALLEN, *Opus Epistolarum Erasmi*, VIII, 97. Para comprender hasta dónde llegaba el radicalismo hetorodoxo de ciertos alumbrados y su audacia en predicar sus fundamentales herejías contra la Iglesia, véase el proceso inquisitorial del alcarreño Pedro Ruiz de Alcaraz, entre cuyos oyentes más asiduos se contaba Juan de Valdés, cuando éste servía en Escalona al segundo Marqués de Villena, D. Diego López Pacheco. M. SERRANO SANZ, *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo XVI*, en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», 7, 1903, 1-16; 126-137.

tienen de erasmistas, con la única excepción de aquel singular personaje que se llamó Juan de Valdés, a quien no pocos escritores prefieren tachar de luterano, pero que ciertamente fué amigo de los alumbrados antes que de los erasmistas.

Ideas de reforma de la Iglesia y de espiritualización de la misma hallamos entre los alumbrados; pero en ellas nos parece escuchar, no tanto el tono censorio del *Enchiridion*, o el burlón del *Elogio de la Locura*, cuanto la voz condenatoria, rebelde y revolucionaria de muchos luteranos.

Pedro Ruiz de Alcaraz, en Escalona; Francisca Hernández, en Salamanca; Isabel de la Cruz, en Guadalajara; María de Cazalla, en Pastrana; los frailes menores Juan de Olmillos y Francisco de Ocaña; en Escalona; otros franciscanos, en Cifuentes y La Salceda..., ¿qué tenían de erasmistas? Abundan entre los alumbrados las beatas y gente del vulgo ignorante; de algunos de ellos se refiere taxativamente que "reprobaban las sciencias y reprehendían a los que las estudiavan"; y no deja de ser notable que germinase la secta—si bien no con sus caracteres extremos—en torno de unos conventos franciscanos, campo el más reacio al erasmismo, pero fácil a la exaltación mística, después de la reforma cisneriana.

Por el lado opuesto, si reparamos en los personajes de verdadera cultura humanística, aficionados a Erasmo, echaremos de ver que ninguno de ellos—salvo siempre Juan de Valdés—perteneció propiamente a la secta de los alumbrados. Alfonso de Valdés, por ejemplo, alma gemela del de Rotterdam, fraternal amigo suyo, *erasmicior Erasmo*, espíritu selecto de refinada cultura, ¿qué tenía de iluminista? Creemos que nada. Lo mismo me atrevo a decir del otro gran erasmista español, Juan de Vergara, no obstante su curiosidad por conocer las doctrinas luteranas y su crítica desenfadada de ciertas cosas e instituciones respetables. Bien hizo la Inquisición al incoarle proceso, pues hubo contra él graves acusaciones de iluminismo y luteranismo; pero tales acusaciones se demostraron ser falsas, como ocurría tantas veces, y el Santo Oficio le puso en libertad cuando se persuadió que el Doctor Vergara era hijo fiel de la Iglesia.

"Saben [*los señores del Consejo*] que mi trato e converssación no ha sido conforme al de los que dizen alumbrados, ni he anda-

do jamás en beaterías ni extremidades de devoción, ni en compañía de hombres apartados de la común conversación, ni en mi hábito, trato y palabras, tal cosa se ha notado" (52). "Verdaderamente creo que no habrá en el reino hombre que me conozca que no juzguen que decir al Doctor Vergara alumbrado es llamar al negro Juan Blanco; demás desto no se hallará que en toda mi vida haya tratado ni aun saludado por la calle a hombre ni mujer de los que fueron deste nombre notados" (53).

Estas últimas palabras dan a entender que a su hermano Bernardino Tovar—otro erasmista—no se le tenía por inficionado de iluminismo. Y, sin embargo, como alumbrado y como luterano fué acusado ante la Inquisición. El clérigo anormal y estrafalario Diego Hernández, depuso lo siguiente en su larga letanía de denuncias: "El doctor Vergara, fino lutherano endiosado. El bachiller Tovar, fino lutherano endiosado. Isabel de Vergara, lutheranica endiosadilla. Francisco de Vergara, herido de Tovar, lutherano" (54). Pero Tovar era sencillamente un enamoricado de la alumbrada Francisca Hernández, y sólo por eso frecuentaba su trato y conversación; no porque hiciese concesiones al iluminismo.

Respecto del librero Miguel de Eguía, editor, como dijimos, de varias obras erasmianas, y amigo de Iñigo de Loyola, atestiguó en el proceso Diego Hernández que era "muy buen hombre", aunque "dañado"; pero conste que ese Diego Hernández era un tipo evidente de degenerado, que tenía, según dice Serrano y Sanz, la "monomanía de denunciar herejes". Por otra parte, el librito de Eguía sobre la Pasión de Cristo no responde al sentir de los alumbrados, que rehuían y condenaban tales meditaciones.

Por todo lo dicho se ve que tanto M. Bataillon como los que ciegamente le siguen no hacen bien en mezclar estas dos corrientes. En el medio ambiente monacal y popular de la España de entonces era frecuente confundir los errores de los unos con los

(52) M. SERRANO Y SANZ, *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo*, en «Revista de Archivos», 6, 1902, 40.

(53) *Ibíd.*, p. 467.

(54) *Ibíd.*, t. 5, 1901, 910-911. Sobre la Francisca Hernández que luego se cita, puede verse el libro de EDUARD BOEHMER, *Francisca Hernández und Frai Francisco Ortiz*. Leipzig, 1865. Aunque con reservas, pues hace una pintura demasiado favorable y benévola de aquella embaucadora mujer.

de los otros y atribuir a los amigos de Erasmo lo que era propio de los alumbrados, cuando no de los luteranos, o viceversa.

Tenemos una prueba en lo que aconteció al mismo San Ignacio en el convento de San Esteban, de Salamanca, en la conversación y diálogo que nos transmite el propio Santo en su *Autobiografía*, o relación a González de Cámara.

"Vosotros no sois letrados—dice el fraile—y habláis de virtudes y de vicios; y de esto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras, o por el Espíritu Santo. No por letras; pero por Espíritu Santo; y esto, que es del Espíritu Santo, es lo que queríamos saber. Aquí estuvo el Peregrino un poco sobre sí, no le pareciendo bien aquella manera de argumentar; y después de haber callado un poco, dijo que no era menester hablar más destas materias. Instando el fraile: Pues agora que hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros, que han engañado al mundo, ¿no queréis declarar lo que decís? El Peregrino dijo: Padre, yo no diré más de lo que he dicho, si no fuese delante de mis superiores, que me pueden obligar a ello" (55). Aquí, como se ve, la sospecha podía ser *de iluminismo;* pero el fraile dice: "agora que hay tantos errores *de Erasmo...*"

A San Ignacio tacháronle de alumbrado en Alcalá, no los jueces eclesiásticos que le examinaron y procesaron, sino algunos particulares. Ciertamente había más apariencias para ello que no para motejarle de erasmizante, lo cual tan sólo a los modernos se les ha ocurrido.

Mas al fin de cuentas, puesto que tan vario e impreciso suele ser el concepto de algunos historiadores sobre el iluminismo, ¿no se podrían determinar brevemente sus notas distintivas? Empecemos por anotar que en un principio los alumbrados, como escribe el P. Colunga, "eran grupos de personas que anhelaban la perfección" (56) sinceramente; pero no se puede negar que a poco izquierdearon por una escala de muy diferentes grados y

---

(55) Mon. Hist., S. I., Ser. 4, I, 76.

(56) «Los alumbrados, pues, en sus comienzos y en su existencia no formaban un movimiento heterodoxo. Eran grupos de personas espirituales que anhelaban la perfección y trataban de ella con divera con la misma naturalidad que otros tratan de las cosas humanas.» *Intelectualistas y místicos en la Teología española del siglo XVI* en «Ciencia Tomista», 12, 1915, p. 12.

matices, desde los simples ilusos de buena voluntad, como Fray Francisco Ortiz, hasta los histéricos (mujeres principalmente), que padecían ataques místicos; y desde los embaucadores, que inventaban supercherías y fraudes con objeto de que los tuviesen por santos y predilectos de Dios, siendo, como eran a veces, unos corrompidos, entregados a inmoralidades repugnantes, hasta los claramente herejes, que propagaban doctrinas muy peligrosas.

A diferencia de los verdaderos Santos y de los genuinos místicos, presentan, entre otros, los siguientes caracteres:

1. Desprecio de las ceremonias y devociones exteriores, de los ayunos, de la oración vocal, del estado religioso y aun del matrimonio (en esto del matrimonio se oponen a Erasmo; en lo anterior tienen puntos de coincidencia).

2. Independencia de la autoridad eclesiástica, con menosprecio de la misma y de sus preceptos (van más allá de la libertad y de la crítica erasmianas).

3. Especie de quietismo o abandono total de sus cuidados y de su actividad a la voluntad de Dios, en una suspensión o *dejamiento*, que, según ellos, les hacía incapaces de pecar, por gravemente pecaminosos que fuesen los pensamientos y los actos que entonces ejecutasen (claramente discorde era el sentir de Erasmo cuando combatía a Lutero).

4. Alta estima de sí mismos, de sus raptos y revelaciones, de su unión íntima con Dios. Así decía Pedro Ruiz de Alcaraz: "que los que estaban en aquella perfección que él estaba no tenían necesidad de confesar, ni comulgar, ni hacer las cerimonias de la yglesia. .. y que los actos exteriores de adoración no hazen al caso, ni son menester, y hacerlos es ymperfección, y que la excomunión que no ligava, que libre había de ser el alma" (57). "No mentava el nombre de Ihesu Christo, ni de Santa Maria, ni hablaban de la pasyon de nuestro Redemptor; antes la menospreciaban" (58). No se dirá que esto es erasmismo, porque no hay en las páginas erasmianas un nombre que más a la continua resuene que el de Nuestro Señor Jesucristo ("Bonas litteras, ante propemodum paganas, docui sonare Christum", decía él con legí-

(57) B. LLORCA, S. I., *Die spanische Inquisition und die Alumbrados*. Berlín, 1933. pp. 23-4.
(58) «Revista de Archivos...», 8, 1904, pp. 12-13.

timo orgullo); y en cuanto a la pasión del Redentor, se ha dicho que Erasmo era enemigo de meditar en ella, pero es exagerada la afirmación, pues no faltan en sus escritos devotas consideraciones sobre el sudor de sangre en el huerto, sobre la cruz, etcétera, y lo que condenó la Sorbona en las *Paraphrases in Novum Testamentum* fué solamente una frase relativa al modo de contemplar la Pasión: "Mortem Christi non deplorari, sed adorari" (59) Ciertamente, en el *Enchiridion* afirma que la meditación llorosa de la Pasión es ejercicio de principiantes: *lac infantium animarum*.

De todos modos, si entre los alumbrados había algunos de suficiente cultura humanística como para leer el *Enchiridion*, los *Coloquios*, las *Paráfrasis*, etc., no es extraño que cayesen en ellos, como en terreno bien abonado, las ideas proclamadas por Erasmo, de una reforma de la vida cristiana, un retorno al Cristianismo primitivo y una crítica de los preceptos eclesiásticos, con desprecio de las ceremonias farisaicas y de las devociones populares.

Adviértese, leyendo los procesos inquisitoriales de los alumbrados, que se reunían éstos en conventículos secretos, para leer la Biblia y comunicarse sus ideas; que tenían a veces sospechosa familiaridad con mujeres, a las que veneraban como a santas; que aconsejaban a éstas el mayor sigilo con otras personas. Indicios semejantes puede una mirada maliciosa descubrir en los procesos que contra Iñigo de Loyola se incoaron en Alcalá, y arguyendo de ciertas apariencias circunstanciales, y puramente externas, deducir que el Santo se contagió de iluminismo.

No ha faltado algún seudohistoriador, como M. Mir, que se ha aventurado por esa senda. Nosotros, sin escamotear ningún dato, expondremos la interpretación que nos parece más obvia y más conforme a la crítica histórica. Anotemos, por lo pronto, que resplandecía ante los ojos de todos con luz tan clara la incontaminada santidad de Iñigo, que las almas verdaderamente cristianas le miraban como a un San Pablo—"vidi Paulum in vinculis" decía Naveros—, y los jueces eclesiásticos, aunque de suyo muy suspicaces y desconfiados, nunca pudieron encontrar la más leve

(59) DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus qui ab initio XIII saeculi usque ad annum 1735 in Ecclesia proscripti sunt* (París, 1728-36), t. II, p. 54.

mácula en su conducta y en su doctrina. No faltaron acusaciones de mal género, que luego aduciremos, no tanto contra Iñigo, como contra su compañero Calixto; pero el tribunal, lejos de concederles importancia, las despreció, como procedentes de mujeres de dudosa fama, visionarias, probablemente histéricas.

Respondamos antes a unas observaciones de M. Bataillon. Procede lógicamente este erudito historiador del erasmismo en España cuando, después de querer convertir a San Ignacio en un erasmizante, lo pone en íntimas relaciones con los alumbrados complutenses.

"Otro dato—dice—no advertido, que yo sepa, por ningún historiador de San Ignacio, es el de las íntimas relaciones que con los alumbrados erasmizantes de Alcalá mantenían entonces el maestro Miona y Diego de Eguía, que ambos fueron confesores de Iñigo en sucesivas épocas y ambos ingresaron más tarde en la Compañía de Jesús. Del segundo, protector del *Peregrino* en Alcalá, no se puede afirmar que haya sido erasmista; sólo sabemos que vivía en casa de su hermano Miguel, el impresor, el cual, fervoroso admirador de Erasmo y editor de sus obras en España, fué procesado por alumbrado (60). En cuanto a Miona, que tal vez escapó de las persecuciones inquisitoriales por estar ya en París cuando prendieron a Eguía, Tovar, María Cazalla y muchos más, un testigo del proceso de Vergara afirma con insistencia que ese clérigo portugués era discípulo y paniaguado de Bernardino Tovar, el más atrevido erasmista del grupo de Alcalá. No es de creer que Iñigo, cuando escogía a Miona por confesor, aborreciese ya a Erasmo. Pudo pasar bastante tiempo antes que se notara incompatibilidad entre la reforma ignaciana y la eras-

---

(60) Esa «fervorosa admiración» del buen Miguel de Eguía por Erasmo, ya hemos visto a qué se reducía. Eguía, que no era teólogo, se ilusionó indudablemente con Erasmo pensando que era un restaurador de la genuina piedad cristiana; por eso dió a la imprenta sus obras piadosas. Por su mismo buen deseo de dar pábulo a la devoción, estampó varias obritas de Savonarola, como *Confesionale pro instructione confessorum, De simplicitate vitae christianae, De humilitate, In Psalmos In Te Domine et Miserere opuscula.* Recuérdese que igualmente publicó los libros piadosos de Pedro Ciruelo arriba transcritos.

No basta que se le acusase de alumbrado, para que sin más pruebas ni indicios un historiador avisado le tenga por tal.

miana, manifestándose menos entonces sus diferencias por su común afán de cristianismo interior" (61).

Hipótesis enteramente gratuita, porque la reforma ignaciana no es otra que la de los Ejercicios espirituales, los cuales, en lo sustancial, estaban ya compuestos desde los tiempos de Manresa, si bien es cierto que la parte más directamente antierasmiana, la de las Reglas para sentir con la Iglesia, data de la época parisina (62).

No negaremos que un testigo del proceso de Vergara afirma de nuestro portugués Manuel Miona que "se fué a París con otro bonito (63) estudiante que allí estaba en Alcalá, yo creo que por lo de Tovar y la quema de Garçón o por su prisión se fue, y imagino que ha sido movido y del doctor Vergara y que le ayudó para se yr, y le dió en qué, porque él no tenía. La ydá deste me dixo Beatriz Ramirez en Alcalá" (64). De aquí saca Bataillon que Miona "estaba muy metido en el movimiento erasmiano de Alcalá". Pero convendría que un historiador de su altura guardara cierta reserva sobre el testimonio y lo sometiera un poco a la crítica, primero por tratarse de una mera sospecha ("Yo creo que..., imagino que...") y de una relación indirecta que procede de los decires de una mujer; y segundo, porque ese personaje que acusa es nada menos que Diego Hernández, tipo anormal y degenerado, "clérigo bufón, obsceno y sin asomos de vergüenza" (65), estrafalario en todo, hasta en su modo de hablar, incorrecto y chocante, que bien merecería ser estudiado por un psiquíatra.

Sabemos por el P. González de Cámara, confidente de San Ignacio, que Manuel Miona *ya en aquel tiempo era tenido por hombre de gran virtud*, y ésta fué, y no otra, la causa de que el santo peregrino lo escogiese por confesor suyo. Cosa muy natural, máxime si se tiene en cuenta que Miona se interesó desde un prin-

---

(61) Prólogo a la nueva edición castellana del *Enquiridion o Manual del Caballero cristiano*, preparada por Dámaso Alonso (Madrid, 1932), pp. 75-76.

(62) Sobre esto volveremos luego. Equivocadamente Bataillón retrasa demasiado la composición de estas *Reglas*.

(63) Juzgo que no debe leerse «bonito», como lee Bataillon, de quien tomo la cita, sino «bonico», diminutivo de bueno, muy usado entonces, y único que hace sentido.

(64) M. BATAILLON, *Prólogo* a la edición de Dámaso Alonso, p. 76.

(65) Así lo califica M. SERRANO Y SANZ, *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo*, en «Revista de Archivos», 5, 1901, 909.

cipio por aquel pobre estudiante que se decía Iñigo, que llevaba vida apostólica y transpiraba santidad. Cuando Iñigo estaba en la cárcel, muchas personas piadosas le visitaban para disfrutar de su espiritual conversación, pero nadie con tanta frecuencia como Miona (66).

¿Y qué es, en fin de cuentas, lo que se le achaca en el susodicho testimonio? Que era *paniaguado de Tovar*, y que se marchó de Alcalá cuando su favorecedor fué procesado. Siendo Miona un clérigo portugués muy pobre, nada extraño que se pusiese bajo la protección y recibiese subsidios de un personaje bien acomodado como Tovar, mientras éste gozaba de buena fama, y que al perder a su protector tomase el camino de París, con el intento de continuar sus estudios, como lo hacían entonces tantísimos estudiantes españoles, y más todavía portugueses (67).

Como se ve, las apariencias iluministas de Miona se desvanecen como el humo apenas se examinan los hechos con un poco de crítica. Sabemos, por otra parte, que en adelante Miona fué muy estimado por su cordura y buen juicio, y que su espiritualidad encajó perfectamente en la de los Ejercicios espirituales de San Ignacio, el valladar más seguro y fuerte contra la falsa piedad erasmiana y contra el seudomisticismo de los alumbrados.

"Había grande rumor por toda aquella tierra—nos dice la *Autobiografía*, refiriendo los ejemplos del Peregrino y de sus compañeros—de las cosas que se hacían en Alcalá, y quién decía de una manera y quién de otra. Y llegó la cosa hasta Toledo a los Inquisidores; los cuales, venidos a Alcalá, fue avisado el pelegrino por el huésped dellos, diciéndole que les llamaban los ensayalados, y creo que alumbrados; y que habían de hacer carnicería en ellos Y así empezaron luego a hacer pesquisa y proceso de su

---

(66) MHSI, *Scripta de S. Ign.*, I, 72. Uno de los personajes que le visitaron fué Teresa de Cárdenas, esposa de Gutierre de Cárdenas, madre de Bernardino de Cárdenas y Pacheco, Duque de Maqueda, la que, por su insigne devoción a la Sagrada Eucaristía, ha pasado a la historia con el nombre de «La loca del Sacramento». «Acuérdase especialmente [el Peregrino] de doña Teresa de Cárdenas, la cual le envió a visitar, y le hizo muchas veces ofertas de sacarle de allí; mas no aceptó nada, diciendo siempre: Aquel por cuyo amor entré, me sacará si fuere servido dello.» *Ibíd.*

(67) *Cf.* R. G.-Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (1507-1522), pp. 371-421.

vida, y al fin se volvieron a Toledo sin llamarles, habiendo venido por aquel solo efecto" (68).

Realmente había motivo para sospechar, dado el aspecto y la vida extraña que llevaban aquellos estudiantes, seguidores de Iñigo. Empezando por la vestimenta, excitaban la curiosidad, y a veces la risa y las burlas, aquellos "mancebos que andan en esta villa, vestidos con unos hábitos pardillos claros y fasta en pies, y algunos dellos descalzos, los cuales dicen que hacen vida a manera de apóstoles" (69). ¿Cuál era su vida? "Preguntada si viven juntos estos cinco mancebos, que dice que conoce. Dixo que los dos dellos viven juntos en una cámara en casa de Hernando de Parra, vecino desta villa, y que se llaman, el uño Cáceres y el otro Artiaga; y que los otros dos, que se dice Calixto el uno, y el otro Juanico, posan en casa de Andrés de Avila; y el Iñigo vive en el hospital" (70).

Razón tenía el primer testigo, Fray Hernando Rubio, de la Orden de San Francisco, para afirmar "que le parecía cosa de gran novedad, mayormente juntarse, como se juntan, a platicar" (71). Este mismo testifica "que algunos dellos oyen principios de gramática y lógica, y que no van al estudio, salvo que particularmente los enseñan" (72). ¿Qué juntas y qué pláticas

---

(68) MHSI, *Scripta de S. Ign.*, I, 70-71.

(69) Primer proceso complutense. MHSI, *Scripta de S. Ign.*, I p. 599.

(70) *Ibíd.*, I, 602.

(71) *Ibíd.*, I, 601.

(72) *Ibíd.*, I, 600. Esa última frase echa por tierra las cavilaciones de ciertos historiadores sobre los posibles profesores de San Ignacio en la Universidad de Alcalá. Astrain parece suponer que en filosofía lo fueron Miguel Pardo y Antonio de Morales. El P. Juan Urriza, en el cap. VIII, núm. 74 de su tesis doctoral, actualmente en prensa, sobre *La Facultad de Filosofía de la Universidad de Alcalá* refuta a Astrain y dice, basado en los documentos, que en la primavera de 1526 explicaban Súmulas los maestros *Ruyz de Ubago* y *Alonso de Prado*, y Física los maestros *Francisco de Vargas* y *Juan Clemente;* en el curso de 1526-1527, los maestros *Galindo* y *Diego Naveros* leían las Sumulas; a cargo de *Morales* y de *Diego Naveros* estaba la Física o filosofía natural. Mas no asistiendo Iñigo y sus compañeros a las aulas de la Universidad, sino recibiendo lecciones particulares, fallan por su base esos cálculos, lo mismo que las objeciones que el P. Beltrán de Heredia presenta contra el relato de González de Cámara en «La Ciencia Tomista», II, 1915, 389, nota 1.

Puédese, sin embargo, conjeturar que uno de los maestros que le daban lecciones privadas sería *Jorge Naveros*, ya que sabemos que

eran ésas? Con toda exactitud nos lo declaran los testigos de los procesos que se incoaron contra ellos.

Reuníanse unas veces en el hospital, bien en el patio, bien en la cámara de Iñigo; otras veces, en casa del panadero Andrés Dávila; y el Padre franciscano antes citado añade que "llegó a casa de Isabel la rezadera, que vive a las espaldas de la iglesia de San Francisco, e se llegó e asomó a la puerta, e vió cómo estaba dentro en un palacio (*patio*), que tenía una serica, asentado en una silla uno destos, que dicho tiene, que anda descalzo, hombre de poca edad, que podrá haber hasta veinte años; y questaban alrrededor dél hincadas de rodillas dos o tres mujeres, puestas las manos a manera destar rezando, mirando hacia el dicho mancebo, y él estaba platicando; no oyó este testigo qué les platicaba; y que la una de las dichas mujeres era la dicha rezadera; la cual, como vió a este testigo, dijo: déjanos agora, Padre, questamos ocupadas. Y quel mesmo día, a la tarde, la dicha rezadera fué a este testigo, y le dijo: Padre, no os escandalicéis de lo que visteis hoy; porque aquel hombre es un santo" (73).

La hora de las reuniones solía ser después de comer, principalmente los días de fiesta. Algunos estudiantes iban de noche al hospital a preguntar por Iñigo y por Calixto; y por la mañanita, entre dos luces, acudían algunas mujeres *atapadas e con sombreros*. ¿Por qué ocultaban su rostro estas mujeres mañaneras? Porque eran nobles, y hubieran dado que hablar si las hubiesen visto y conocido, sin acompañamiento, en tales lugares.

"Preguntado (*Juan Rodríguez, hospitalero de la Misericordia*)

---

veneraba a San Ignacio y le visitaba en la cárcel, hasta el punto de haberse detenido con él un día más de lo justo, por lo cual llegó con retraso a la Universidad, y empezó su clase diciendo: «Vidi Paulum in vinculis.» BARTOLI, *Vita di S. Inazio*, lib. I, c. 33, p. 192. «Opere del P. Daniele Bartoli», tomo 15. Firenze, 1831.

(73) MHSI, *Scripta de S. Ign.*, I, 600. Parece lo más probable que aquel *mancebo* que así hablaba no era otro que Iñigo de Loyola, pues entre sus compañeros él era el que andaba descalzo, y el contexto lo persuade. Es curioso que teniendo entonces San Ignacio treinta y cuatro años cumplidos, el testigo le echa tan sólo veinte; pero se explica por lo que ya sabemos del Santo, que era de corta estatura, de cara redonda y, por complexión natural, de buenas carnes y colores, lo cual, antes que le apuntase la calva, le daría un aspecto algo aniñado, corregido en parte por la nariz aguileña y por la penitencia que en ciertas épocas demacraba su cuerpo. Que era de *color vivo* en el semblante, lo confirma Rivadeneyra. *Cf.* MHSI., *Scripta de S. Ign.*, I, 760; II, 491-493.

si ha visto ir a algunas mujeres sospechosas y de mala fama. Dijo que no lo sabe, más de que la dicha Beatriz Dávila, antes que se casase, fue mujer del mundo" (74). Por lo demás, allí se congregaban, según el hospitalero, "muchas mujeres casadas... y hombres casados"; y según la hospitalera, "algunas mujeres e mozas, y estudiantes, y frailes, a preguntar por el dicho Iñigo. Y que algunas veces su marido deste testigo reñía a los que venían a buscar al dicho Iñigo, diciéndoles que se fuesen e les dejasen estudiar; y questo era porquel dicho Iñigo le decía questorbasen que no le buscasen, e que no les abriese" (75).

La publicidad de las reuniones, que, como hemos visto, teníanse frecuentemente en el patio, con acceso libre a todo el mundo, diferenciábalas de los conventículos de los alumbrados. Y más que nada, la doctrina que allí se enseñaba, que no era otra que las instrucciones que se proponen en la primera semana de los Ejercicios, y son propias de los principiantes. Extractemos algunas declaraciones del segundo proceso complutense.

La viuda Mencía de Benavente testifica que Iñigo "ha hablado enseñándolas los mandamientos e los pecados mortales, e los cinco sentidos, e las potencias del ánima: e lo declara muy bien; e lo declara por los evangelios, e con sant Pablo e otros santos; e dice que cada día fagan esamen de su conciencia, dos veces cada día, trayendo a la memoria en lo que han pecado, ante una imagen, e les conseja que se confesen de ocho a ocho días, e reciban el sacramento en el mesmo tiempo" (75). Quien lea la anotación 18 de los Ejercicios y lo que en el mismo librito se dice del primer modo de orar, verá que no se diferencia en nada de los documentos y consejos espirituales que daba a estas personas.

María de la Flor "le habló e le dixo que le mostrase el servicio de Dios. E el Innigo le dixo que la había de hablar un mes arreo, e que en este mes había de confesar de ocho a ocho días e comulgar; e que la primera ves había destar muy alegre, e non sabría de dónde le venía, e la otra semana estaría muy triste; mas que él esperaba en Dios que ha de sentir en ello mucho provecho, e que si en este mes se sintía buena, si non, que se tornase

(74) MHSI., *Scripta de S. Ign.*, I, 604.
(75) *Ibid.*, I, 609-610.

a lo pasado. E la dixo que le había de declarar las tres potencias, e ansí se las declara: e el mérito que se ganaba en la tentación; e del pecado venial cómo se facía mortal; e los diez mandamientos, e circunstancias; e pecados mortales; e los cinco sentidos; e circunstancias de todo esto. E le decía que cuando alguna mujer venía a hablar a alguna doncella de mala parte, e que si la tal doncella no daba oído a ello, non pecaba mortal ni venial, e que si otra ves venía e le daba oído e lo oía, que pecaba venialmente, e que si otra ves la hablaba e hacía lo que le decían, pecaba mortalmente; e le decía cómo había de amar a Dios" (76).

Esto, como se ve, no es más que una versión, o mejor, un caso concreto de lo que San Ignacio tenía escrito en su librito al tratar de las maneras de pecar por pensamiento.

Interesante es lo que sigue, porque nos transmite una oración textual, como la recitaría el propio San Ignacio: "E le dijo que, en entrando en el servicio de Dios, le habían de venir tentaciones del enemigo; e le mostraba el esamen de la conciencia, e que le ficiese dos veces al día, una después de comer, e otra después de cenar; e que se asentase de rodillas e dixese: *Dios mío, Padre mío, Criador mío. Gracias y alabanzas te hago por tantas mercedes como me has fecho e espero que me has de facer. Suplícote por los méritos de tu pasión me des gracia que sepa esaminar bien mi conciencia*" (77). "E que cuando dixese el Ave María, que diese un sospiro e contemplase en aquella palabra *Ave María;* e luego *gracia plena,* e contemplar en ella" (78).

Este pedir a Dios por los méritos de la Pasión de Cristo, esta manera de orar vocalmente, y este aconsejar la confesión al sacerdote una vez por semana, no parecen muy conformes con lo que cuentan de erasmistas y alumbrados.

Pero, a fuer de imparciales y exactos, recojamos ciertos indicios iluministas que otros historiadores del Santo han pasado en silencio. Entre las acusaciones que frecuentemente se leen en los procesos de los alumbrados, y lo que una mujerzuela testifica de Iñigo y de Calixto en el tercer proceso complutense, hay semejanzas que saltan a la vista.

---

(76) *Ibíd.*, I, 611.
(77) *Ibíd.*, I, 611-612.
(78) *Ibíd.*, I, 613.

Dice así: "E esta que declara, vió a María, questaba con la de Benavente amortecida en el suelo; e decía que había visto al diablo visiblemente, una cosa negra muy grande; e estando así llamaron al Calisto; e entonces ésta se fué a su casa, e le dixeron que había venido Calisto, e la había levantado. E ésta era antes mala mujer, que andaba con muchos estudiantes en el estudio, que era perdida. E que cuando le venía pensamiento de hablar al Iñigo, e non le hablaba tan presto, le venía un amortecimiento, e se le cobría el corazón fasta que le hablaba. E que ha oido decir al Iñigo e al Calisto que ellos han fecho voto de castidad; que seguros estaban que, aunque durmiese cualquiera dellos con una doncella en una cama, que estaban seguros que non pecarían; e que de cualquier pensamiento malo estaban seguros que no les vencería" (79).

Séanos lícito, haciendo un poco de crítica, rechazar como calumniosa tal acusación, si se quieren poner esas imprudentísimas y jactanciosas palabras en labios de Iñigo. Y los motivos para rechazarla son los que siguen: Primero, porque, si bien el santo peregrino tenía conciencia (según lo dice en su *Autobiografía*) de haber recibido del cielo, desde la aparición de la Virgen, en Loyola, el don extraordinario de una castidad perfectísima, de suerte que en lo restante de su vida, como lo atestiguó él mismo, nunca tuvo "ni un mínimo consenso en cosas de carne", pero repugna a su humildad bien probada, a la extremada cautela con que procedió siempre, y a su característica prudencia, el decir o pensar que, poniéndose voluntariamente en tan grave riesgo, había de conservar la gracia de Dios y salir incólume. Segundo: de decirlo uno de los dos, más bien se ha de atribuír a Calixto, que no tenía la santidad ni la prudencia de Iñigo, y que a la larga no perseveró en su vida de austeridad y de celo, sino que acabó por darse a los negocios mundanos. Pero, en fin, creemos que ni siquiera Calixto pronunció esas palabras, sino que fué la propia acusadora la que, en una forma o en otra, las dijo de sí misma con respecto a Calixto; lo cual se puede probar por el testimonio, más imparcial, de Ana de Benavente, quien, contando las mismas cosas o aludiendo a ellas, sólo dice lo siguiente:

---

(79) *Ibíd.*

"E la María de la Flor dixo que se iría con el Calisto; e el Calisto dixo: ¿cómo osaríades ir conmigo, pues non me connosces? E no se le acuerda lo que le respondió, más de que María de la Flor, después de ido el Calisto, [dijo] que podría estar con el Calisto, commo con una doncella, en su cámara" (80).

Aquí, como se ve, además de estar la expresión muy mitigada, no se refiere para nada a Iñigo; ni es Calixto quien se jacta de su virtud, sino María de la Flor. Ninguna persona sensata dudará de que quien refiere con más veracidad lo sucedido es Ana de Benavente, y de que a María, por los desórdenes de su vida anterior y por sus perturbaciones histéricas, no se puede dar crédito alguno en su propia causa. Parece además, por lo que en seguida diremos, que esa mujerzuela se había enamorado algún tanto del joven Calixto, lo cual explica que fomentase tales imaginaciones.

Esto nos ha de poner en guardia para, cuando leamos procesos de alumbrados o de otros semejantes, no creer inmediatamente y a pie juntillas todas las enormidades que ciertas mujeres suelen testificar contra determinados reos.

Alguien podría relacionar el hecho o dicho que acabamos de relatar con el orgullo de los alumbrados en tenerse por los más santos del mundo. Lo que sigue traerá al pensamiento las familiaridades excesivas, que hallamos en los procesados de iluminismo, entre ciertas beatas y sus directores espirituales, así como el secreto sospechoso con que estos últimos pretendían guardar sus relaciones.

"E una vez le vino a esta que declara (*María de la Flor*) agonía de se ir á un yermo; e que lo dixo a Calisto para que le dixese lo que le parescía. E le dixo que era buen pensamiento e que como ella quisiese, se faría. E ésta le dixo que se quería ir con él; e él le dixo que commo ella quisiese, se faría" (81). E después

(80) *Ibid.*, I, 616.

(81) No fué eso último, sino lo primero lo que respondió Calixto a esta mujerzuela de perturbada sensibilidad y apasionada imaginación. Más parece acercarse a la realidad el testimonio de Ana de Benavente: «Preguntada cómo pasó cuando María de la Flor se quería ir a hacer la vida de Santa María Egipciaca, dixo que la María de la Flor les dixo que también estaba ella en lo mismo; e a ésta le vino en voluntad muchas veces de se ir al campo a facer vida solitaria; e la María de la Flor lo dixo al Calisto, presente ésta, e el Calisto le

esta testigo habló con Innigo e le dió parte de ello. E que después Innigo habló con ésta que declara, e le dixo que, cuando él se había salido, non se había aconsejado con ninguno; dándole a entender que para aquello non había menester consejo. E una ves estaba ésta que declara, determinada de se ir con el Calisto, e pensó en su pensamiento de decir que él la hubiese levantado. E ésta, que declara, confesó esto a su confesor; e el Innigo la rinió mucho aquello, diciéndole que más le valiera non haberse levantado aquel día, que non habello confesado. E cuando hablaban con ésta e con otras, se juntan mucho a las mujeres; e la cara llegaban muy juntos, tanto como desposados. E ésta es la verdad" (82)

Repetimos que es inadmisible, por muchos títulos, el testimonio de esta mujer ilusa. Iñigo de Loyola, ya entonces, caminaba muy alto por las vías de la santidad; gozaba del don sobrenatural de una castidad angélica, y procedió todo el tiempo de su vida, desde el momento de su conversión, con las más vigilantes y cuidadosas cautelas, hasta parecer nimio en algunas ocasiones. Por otra parte, si los jueces eclesiásticos hubiesen descubierto aunque no fuera más que una sombra de mancha en la conducta de Iñigo, le hubieran impuesto alguna pena, o, por lo menos, hubiéranle interrogado sobre ello; pero ni siquiera trataron de hacer averiguaciones sobre tan vana acusación. Bien clara resplandecía la luz de su conducta ante los hombres, y bien sabían ellos el caso que debe hacer un juez del testimonio de ciertas mujerzuelas. Tan sólo le interrogaron lo siguiente:

"Iten, declare si ha aconsejado a mujeres desta villa o fuera della, casadas o por casar, que le descubran lo que pasan con sus confesores en la confesión, e vedádoles que dexen de confesar unas cosas e confiesen otras, e ha aconsejado a cualquier de las susodichas personas que, dexadas sus casas e familia, se vayan vagando en son de peregrinación a lugares remotos e muy apartados de sus casas."

---

dixo que rogase a Nuestra Señora que la fundase en aquello que fuese más a servicio de Dios; e que podría ser que el pecado que traía le truxese aquel pensamiento. E la María de la Flor dixo que se iría con el Calisto; e el Calisto dixo: ¿cómo osariades ir conmigo, pues non me conosces? E non se le acuerda lo que le respondió, más de que María de la Flor...» *Scripta de S. Ign.*, I, 616.

(82) *Scripta de S. Ign.*, I, 614-615.

La respuesta de Iñigo fué la siguiente: "Dixo que algunas personas, descubriéndoles ellas algunos escrópulos e tentaciones que tenían, conociendo él que algunas cosas no eran pecado, les dicía que non curasen de confesallo; e algunas cosas, que le parescía que eran pecados, les aconsejaba que lo confesasen; e non pasa otra cosa. E que niega haber él inquirido ni procurado de saber lo que los confesados pasaban con sus confesores en la confesión" (83).

Interrogáronle asimismo sobre los desmayos que padecían ciertas mujeres, "que a todas comúnmente les suele tomar desque con él comunican, desmayos, e se amortecen, como que son desarrebatadas e pierden el sentido; diga e declare de dónde se causan los dichos desmayos e amortecimientos, e cómo pasa lo susodicho a él".

Iñigo respondió que no a todas, sino solamente a cinco o seis había visto desmayarse, y dió la explicación siguiente: "A esto dixo que en cinco o seis mujeres ha sentido los dichos desmayos, que estaban destos desmayos; e que la causa que él alcanza destos desmayos es que, como se mejoraban en la vida e se apartaban de pecados, tentaciones grandes que les venían, ora del demonio, ora de parientes, las facía venir a aquellos desmayos por la repunnancia que sentían dentro en sí; e que él las consolaba cuando así las veía, diciendo que tuviesen firmeza en las tentaciones e tormentos; que si ansí lo ficiesen, dentro de dos meses non sentirían tentación alguna de aquellas; e se lo decía, porque en lo de las tentaciones parece lo sabe por esperiencia en su propria persona, aunque non en lo de los desmayos" (84).

En efecto: por los procesos se puede comprobar que a cinco mujeres de Alcalá, y a otras cinco que no vivían allí, les habían sobrevenido esos desmayos y amortecimientos. Y entre ellas, naturalmente, no podían faltar la visionaria María de la Flor, y con ella Ana de Benavente; ambas habían abandonado sus profanidades y modo de vivir desde que conversaban con Iñigo. Así lo testifica de sí la segunda, con estas palabras: "Después que habla con los susodichos, le ha tomado un desmayo tres o cuatro veces; e que le tomaba desta manera: que estando consigo pen-

(83) *Ibíd.*, I, 619.
(84) *Ibíd.*

sando cómo se había apartado del mundo, ansí en el vestir como en otras cosas de murmurar e jugar, la tomaba una tristeza que se desmayaba; e algunas veces la tomaban desmayos e perdía el sentido; e dos veces le tomaron unas bascas del corazón, que se revolcaba por el suelo, e la tenían otras personas, e non podía sosegar, e la duraban una hora, e otras veces más o menos. E cuando le decían a Inigo o a Calisto lo que había pasado, le decían que no era nada; que se esforzase con Dios" (85).

Lo mismo confiesa Leonor, hija de Ana de Mena: "Preguntada cómo le contecen los desmayos que le toman, cuando habla con Calisto e con Inigo. Dixo que es verdad, que muchas veces, estando pensando cómo había dexado la manera que había tenido de reir e jugar, e pensando cómo se estaba mejor antes, le venía una tristeza al corazón, e se le quitaban los sentidos, e ni oía ni sintía, e facía bascas con la apretura del corazón, e se revolcaba en el suelo; e Inigo decía que el enemigo le traía aquello, e que pensase en Dios e su pasión, e se le quitaría" (86).

Sabemos por la vida de San Ignacio de Loyola cómo padeció él semejantes tentaciones en sus primeras austeridades de Manresa. Como hombre experimentado, podía, pues, dirigir con destreza a estas almas principiantes en la virtud, y lo que les aconsejaba era que, sin dar importancia al caso, meditasen en la Pasión de Cristo Nuestro Señor. Con semejantes remedios, tan ajenos a la doctrina de los alumbrados, y con la práctica diaria del examen de conciencia y la frecuente recepción de los sacramentos, aun las mujeres de más baja ralea—no digamos las más distinguidas y piadosas, que, naturalmente, no aparecen en los procesos—iban aprovechando en la virtud. "Y con esto—decía más tarde San Ignacio—se hacía fructo a gloria de Dios. Y muchas personas hubo, que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales" (87).

Pero a nadie que conozca el ambiente en que se movían los alumbrados le sorprenderá que Iñigo y los suyos fueran tildados de sospechosos de iluminismo, y que al iniciador de aquel movi-

---

(85) *Ibíd.*, I, 615-616.
(86) *Ibíd.*, I, 816-817.
(87) *Ibíd.*, I, 70.

miento religioso llegaran a citarle ante su tribunal las autoridades eclesiásticas.

La sentencia del Vicario general, señor licenciado Juan Rodríguez de Figueroa, fué: "que mandaba e mandó al dicho Innigo. que dentro de diez días próximos siguientes, dexe el hábito que trae, ques una ropa larga a manera de hopa, e se conforme con el hábito común que traen los naturales destos reinos, tomando hábito de clérigo o de lego, cual más quisiere... Otrosí, le mandó que de aquí adelante, por espacio de tres años cumplidos, que corran desde hoy dicho día, no enseñe ni dotrine á persona alguna. hombre ni mujer, de cualquier estado o condición que sea, en público ni en secreto, haciendo ayuntamiento de gentes." (88).

Tal sentencia hería al Peregrino en lo más esencial de su vocación, que era el apostolado. Es natural que le doliese agudamente, dejándole un momento desconcertado; pero juzgando injusta y arbitraria aquella decisión, que cortaba las alas á su celo, apeló al Arzobispo Fonseca, y ésta fué la causa de salir en seguida para Valladolid, y de allí para Salamanca, donde también hubo de tropezar con casi idénticas dificultades, por lo cual abandonó á no tardar la ciudad del Tormes, para dirigirse, por Barcelona, a la celebérrima Universidad parisiense.

Dios le llamaba para el proselitismo, para la vida apostólica, y al mismo tiempo la Divina Providencia le conducía al que era entonces el mejor observatorio intelectual, moral y políticorreligioso de Europa. Allí tendrá ocasión más propicia de conocer la corriente erasmiana y el peligro protestante, así como la necesidad de reforzar la suprema autoridad del Pontífice Romano.

Quiero recordar aquí, antes de pasar con el Peregrino la frontera de Francia, que aquel Rodríguez de Figueroa, su juez complutense, se halló presente en Roma, el año 1538, en ocasión en que una brava tempestad de falsas informaciones y de calumnias se levantó contra San Ignacio; y el antiguo Vicario general testificó que en Alcalá, después de diligente investigación, no se había encontrado nada contra su vida y doctrina. El propio fundador de la Compañía, escribiendo al Rey de Portugal el 15 de marzo de 1545, niega su participación con los alumbrados en estos

(88) *Ibíd.*, I, 621-622.

términos: "Y en todos estos procesos, por sola gracia y misericordia divina, nunca fui reprobado de una sola proposición, ni de sílaba alguna, ni dende arriba, ni fui penitenciado, ni desterrado. Y se V. A. quisiese ser informado por qué era tanta la indignación y inquisición sobre mí, sepa que no por cosa alguna de cismáticos, de luteranos *ni de alumbrados, que a éstos nunca los conversé ni los conocí;* mas porque yo, no teniendo letras, mayormente en España, se maravillaban que yo hablase y conversase tan largo en cosas espirituales" (89).

## IV

### Ante el erasmismo parisiense

Cuando San Ignacio llegó a París, el 2 de febrero de 1528, hacía ya muchos años que Erasmo había abandonado para siempre la ciudad del Sena. Pero su espíritu no se había alejado; continuaba allí presente, y animaba no pocos círculos de humanistas y eruditos en la corte del Rey Francisco I y de su hermana Margarita, en los Colegios de la Facultad de Artes, en las imprentas y librerías.

También, claro está, se dejaba sentir animosamente la reacción de los teólogos.

Jefe y caudillo de todos los antierasmistas era el Síndico de

(89) MHSI., *Epist. S. Ign.*, I, 297. A pesar de todo, años adelante, el P. Pedroche, dominico, recogiendo no sé qué falsos rumores que corrían sobre San Ignacio, vuelve a tiznarle de alumbrado, y es notable el indicio que a ello le mueve: «Este Ignacio o Iñigo de Loyola, según es fama, fué notado en la Inquisición por hereje, uno de los dexados y alumbrados... Se ha de notar y ponderar que más de la experiencia interior de su pecho y *de la interior unción del Espíritu Santo*, que no de los libros, sacó y compuso el dicho Ignacio o Iñigo estos Ejercicios y documentos espirituales. Lo cual sabe y no poco a la fuente de los dexados y alumbrados, los cuales, dexado y pospuesto lo revelado en los libros, se remiten y entregan a lo que el Espíritu Santo les dice dentro de su pecho.» MHSI., *Chronicon Polanci*, III, 504-505; *Nadal*, IV, 820-821. Buen testimonio para conocer la tendencia intelectualista y antimística que predominó en algunos Padres de su Orden.

la Facultad teológica, Noel Beda, educado desde su primera juventud en la férrea y monacal disciplina que Juan Standonch había impuesto a su Colegio de Monteagudo, dentro de cuyos muros había conocido personalmente a Erasmo, cuando éste cursó allí Teología, por los años de 1495 a 1496.

Debelador infatigable de las herejías, aunque harto estrecho de criterio, olfateaba con pertinaz insistencia cualquier rastro de heterodoxia, y lo denunciaba públicamente, valiéndose de su gran autoridad entre los *Magistri nostri* de la Sorbona.

Precisamente aquel año de 1528 sacó a luz su *Apologia Natalis Bedae theologi adversus clandestinos Luteranos*. Eranle sospechosos todos los helenistas. Ni que decir tiene que en Erasmo veía un Lutero disfrazado. Las cartas que recíprocamente se escribieron son del mayor interés para conocer la mente y el carácter de entrambos.

Si Erasmo tenía en Beda el más temible de los adversarios, no le faltaban en aquella ciudad altos favorecedores y fieles amigos. Uno de estos últimos, Juan Lange, profesor algún tiempo de lengua griega en el Colegio del Cardenal Lemoine, enumera, entre otros, al gran Budé, el más sabio helenista de su época; al anciano Lefèvre d'Etaples, cuyas ideas reformistas se estaban poniendo en práctica bajo la protección inmediata de Guillermo Briçonnet, Obispo de Meaux; al médico de Francisco I, Juan Ruel; al matemático y filósofo Gerardo Roussel; a Jacobo Toussaint, que fué profesor de Griego en el Colegio de Francia, y a otros, entre los que bien podía haber puesto al Rey con toda su corte (90).

Y desde 1530, en que Francisco I, aconsejado por Erasmo y por Budé, fundó el Colegio de Francia, para la enseñanza de las lenguas sabias, con profesores tan eximios como el hebraísta Francisco Vatable y el helenista Pedro Danès, puede afirmarse que allí surgió un fuerte alcázar del erasmismo (91).

(90) Puede verse mi libro sobre *La Universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria* (1507-1522), pp. 344-345.

(91) En la misma Facultad de Teología se ocultaban partidarios más o menos declarados de Erasmo, como, por ejemplo, Gervasio Wain. los cuales, no atreviéndose, según parece, a dar la cara por él, lo que hacían era no asistir a las sesiones en que se iba a discutir la doctrina erasmiana; de lo cual se querella el Síndico de la Facultad en octubre de 1527. «Quia interdum vix assunt quindecim.» *Deliberationes Facultatis Theol.*, «Bibl. Nat. Paris.», nouv. acquis. lat. 1782, fol. 212, r.

También los reaccionarios, es decir, los amantes de la tradición, los de fe pura y firmísima, si bien no siempre bastante ilustrada—si se exceptúa a Judoco Clichtove y algún otro—, los celosos defensores de la ortodoxia, reclutados en el campo de la vieja Escolástica, tenían su alcázar y fortaleza en la Sorbona, con su antemural y barbacana, que era el Colegio de Monteagudo, viejo reducto, el más inexpugnable a las nuevas ideas.

Aunque Noel Beda no desempeñaba ya, desde muchos años atrás, el cargo de Principal de Monteagudo, seguía influyendo mucho en aquel austero Colegio e imponiendo en él su ideología y su espíritu (92).

Digno es de tenerse en cuenta que en Monteagudo vino a caer Iñigo de Loyola, recién venido de España, y parece natural y probable que alguna influencia de Noel Beda sintiera en aquel Colegio. El ambiente que allí respiró durante año y medio, mientras repasaba las Humanidades, no pudo ser sino decididamente antierasmista. Mil veces oiría el nombre de Beda con elogios a su autoridad de teólogo, a la rectitud de sus ideas católicas, a su celo apologético de la sana doctrina contra las modernas herejías; y nada tendría de particular que Iñigo de Loyola, en quien latía un reformador, aunque más clarividente, le cobrase no sólo respeto, sino admiración y estima, y, consiguientemente, se confirmase en su actitud de desconfianza y de temerosa suspicacia respecto de Erasmo.

Otras auras corrían por el Colegio de Santa Bárbara cuando, en octubre de 1529, entró en él nuestro Iñigo. Ennoblecido con la enseñanza de afamados profesores, tan doctos en las ciencias como en las letras clásicas, y sabiamente gobernado por la dinastía portuguesa de los Gouveas, había llegado a ser aquel

---

(92) De creer a Erasmo, dominaba allí todavía la rígida observancia de los heroicos tiempos de Standonch: «Gestant pallium et cucullam absque votorum obstrictione; vescuntur piscibus et legumnibus. Ibi tyrocinium ac seminarium est omnium monachorum. Ex ea cohorte Cartusiani, Franciscani, Dominicani, Benedictini, Bernardini, legunt suos milites.» ALLEN, *Opus epistolarum*, VII, 17. Pero semejante pintura, aunque data de 1527, más parece reflejar la época en que Erasmo vivió, triste y enfermo, en aquel Colegio. Sobre las mitigaciones de sus primeros Estatutos y demás vicisitudes en el gobierno de Monteagudo, véase la obra fundamental de GODET, *La Congrégation de Montaigu* (1490-1580). París, 1912, p. 73.

Colegio uno de los centros más brillantes del humanismo parisiense (93).

No se crea, sin embargo, que la atmósfera que allí se respiraba era francamente erasmista, porque, si entre los maestros había partidarios y admiradores del roterodamo, su influencia se hallaba, en parte al menos, neutralizada por el Principal del Colegio, Diego de Gouvea, teólogo que en las juntas de Valladolid de 1527 se había declarado adversario resuelto del discutido humanista (94).

¿Qué mejor situación, pues, que esta de San Ignacio para observar los movimientos, pretensiones y caracteres de los dos bandos, sin dejarse arrastrar por ninguna corriente partidista? Erale fácil entender, de una parte, las saludables reformas y los avances útiles del programa erasmiano, y comprender, de otra, los peligros y positivos errores ocultos bajo la ambigüedad de bellas palabras. El traía de España su juicio ya formado, juicio que no le fué preciso modificar, antes bien, pudo reafirmarlo con más clara y honda persuasión, cuando, al par que cursaba sus estudios filosóficos y teológicos, veía sobre el mapa de Europa desgarrada la veste inconsútil de la esposa de Cristo, nuestra Santa Madre Iglesia, y en la misma ciudad de París miraba el avance invasor de las herejías que doquiera pululaban, amparadas no pocas veces por humanistas o protectores del humanismo.

No por eso condenó Ignacio el cultivo de los clásicos y de los nuevos métodos, sino que, deslindando los campos, acertó a escoger lo bueno de una parte, quedándose con lo verdaderamente útil de la otra. Y alabó las letras humanas sin descuidar la formación espiritual y el sentido cristiano, sobrenatural; y fomentó el estudio de la teología positiva de los Santos Padres, concediendo su capital importancia a la teología de los doctores escolásticos

No se puede negar que en el humanismo erasmiano había cosas aprovechables; pero su espíritu demoledor y crítico, que se ensañaba en la tradición y mermaba la autoridad del Pontífice Romano, era fatal para el Catolicismo en aquellas circunstancias.

(93) *Cf.*, QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe: Collège, communauté, institution* (París, 1860-1864), t. I, 150-175, y VILLOSLADA, *La Universidad de París*, 332-333.

(94) *Cf.* SERRANO Y SANZ, en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», VI, 1902.

Pensaba San Ignacio que la crítica roedora, aunque a veces estuviese justificada en sus fundamentos, sólo contribuía a debilitar el poder moral de la Iglesia Católica, tan necesitada entonces del sostén de sus buenos hijos. Lo contrario sería hacer el juego a los protestantes.

En París, el influjo de los luteranos se deja sentir desde 1519, y de una manera más clara y descubierta desde 1523, año en que, alarmado el Parlamento por la intensa propaganda herética, manda recoger de las librerías varios opúsculos luteranos y no pocos ejemplares de los *Coloquios* de Erasmo. En 1524, nada menos que un dominico, discípulo de nuestro Francisco de Vitoria, por nombre Amadeo Meygret, es traído preso de Lyon por haber predicado contra la ley de la abstinencia, contra los cánones y decretales, y en pro de Lutero y de su doctrina de la gracia (95).

En abril de 1529, el caballero Luis Berquin, traductor de Erasmo y diseminador de ideas luteranas, es quemado públicamente en la plaza de Grève, donde pocos años antes Jacobo Pavanès había muerto, también entre las llamas, por negar el dogma de la Transustanciación. En septiembre de 1530 un religioso predica contra la intercesión de los Santos, contra el purgatorio y contra las indulgencias. La Facultad teológica, un año después, se lamenta de que se vendan libros luteranos en latín y en francés (96).

Todo esto le hizo ver a Ignacio de Loyola la gravedad del problema protestante, no sólo para los países germánicos, sino también para las naciones católicas, como Francia; mucho más cuando se descubrió que la infiltración herética llegaba hasta la entraña misma de la Universidad, y palpó los estragos en su propio Colegio. El hecho fué como sigue: Uno de los maestros de Santa Bárbara, Nicolás Cop, elegido Rector de la Universidad el

---

(95) *Cf.* VILLOSLADA, *La Universidad de París*, 336-337.

(96) En 1525 la Facultad teológica, recelosa del Evangelismo propagado por Lefèvre y el círculo de Meaux, condena el libro que empieza: «Epistolae et Evangelia secundum usum diocesis Meldensis.» Las condenaciones pueden verse en el tomo III, parte 1., de DUPLESSIS D'ARGENTÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio XIII saeculi usque ad annum 1735 in Ecclesia proscripti sunt.* París, 1728-36. Sobre los primeros pasos del luteralismo en Francia, véase además IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, t. III, *L'Evangélisme*, pp. 158-202.

10 de octubre de 1533, en su discurso inaugural, inspirado por un estudiante del Colegio Fortet, que se decía Juan Calvino, vertió ideas poco católicas sobre la fe, razón por la cual los franciscanos se apresuraron a denunciarle ante el Parlamento. Viendo en perspectiva la cárcel o la hoguera, Cop y Calvino huyeron precipitadamente de Francia.

Pero todavía quedaban emboscados otros muchos en París y en la misma Universidad, que seguirán con el tiempo las huellas de Calvino, como el famosísimo impresor Roberto Estienne (Stephanus), el pedagogo Maturino Cordier, el poeta e historiador Jorge Buchanam, etc. En la noche del 13 de octubre de 1534, carteles y letreros injuriosos contra el Santísimo Sacramento aparecieron en plazas y calles, provocando una general protesta del pueblo parisiense contra los herejes y blasfemos.

Ignacio de Loyola no pudo faltar a la procesión de desagravio, que no tardó en organizarse, por las calles de París.

Aducimos todos estos datos para explicar la actitud de franca repulsa que el fundador de la Compañía de Jesús adoptó frente a los erasmistas, no porque los equiparase o pusiera al igual de los protestantes—ya que de alguno, v. gr., de Vives, le constaba la sinceridad del sentimiento católico—, sino porque con sus críticas y sus vacilaciones parecían aliarse con el bando de los herejes, y porque no mostraban el filial respeto y acatamiento debido a la autoridad eclesiástica, siendo por todo ello motivo de escándalo para católicos débiles o incautos, mayormente para los jóvenes. Pero esos mismos datos demuestran que el peligro más alarmante venía del ancho campo luteranocalvinista, no tanto de los cenáculos erasmistas, siempre más aristocráticos y reducidos, siempre más tímidos y menos demagógicos.

Por eso soy de parecer que, al añadir San Ignacio en París al librito de sus *Ejercicios espirituales* las *Reglas para sentir con la Iglesia*, lo hizo principalmente para prevenir a los católicos contra la invasión protestante, que se derramaba por todas partes y diseminaba sus ideas entre el pueblo, ora calladamente, en las hojas de un folleto, ora pública y escandalosamente, en anun-

cios callejeros, en asambleas universitarias y aun desde el púlpito de los templos (97).

Todas y cada una de esas *Reglas* van enderezadas a robustecer en los fieles cristianos el espíritu católico, auténtico tradicio-

---

(97). M. Bataillón, empeñado en forjar un San Ignacio todavía con resabios erasmistas de Alcalá, quiere retrasar la composición de las *Reglas para sentir con la Iglesia* a la época de Roma. Pero ¿con qué fundamento? Con ninguno, fuera de sus prejuicios. También en este punto es lástima que el P. Beltrán de Heredia se haya dejado seducir por Bataillon señalando el año 1548 como fecha de las sobredichas *Reglas;* lo cual es absurdo, porque las *Reglas para sentir con la Iglesia* aparecen ya en la «Versio prima» de los Ejercicios, versión que lleva la fecha de 1541, y que ciertamente es copia de un autógrafo anterior. Sostiene el P. Codina en la edición crítica de los *Exercitia spiritualia,* MHSI., p. 162, que el autor de esta primera versión latina es probablemente el propio San Ignacio, y que la hizo en París—por tanto, no después de 1535—con el fin de que se sirvieran de ella los que no entendían el original castellano. Ello está muy puesto en razón, y a confirmarlo vienen las palabras autorizadísimas del P. Nadal, quien hablando de la definitiva redacción de los Ejercicios escribe: «Post consummata studia, congessit deliberationes illas Exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia». MHSI., Nadal, IV, 825-26. A la verdad, este texto no prueba que San Ignacio diese la última mano a su libro *precisamente en París;* pudo dársela en Italia; pero si esto fué así, ciertamente el hecho tuvo lugar poco después de terminar el Santo sus estudios parisienses. San Ignacio, como es sabido, salió de París en la primavera de 1535. Juzgue ahora el lector de estas palabras que se leen en el libro *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla,* p. 82: «Para atajar esos desvíos [condescendencia con la piedad de moda, iluminista y erasmiana], al libro de los Ejercicios, vigorizado con nuevas aprobaciones, se añadieron en la edición romana de 1548 «Regulae aliquot servandae ut cum orthodoxa Ecclesia sentiamus», que responden a las instrucciones dadas por Paulo III en 1542 sobre la manera de predicar». En la misma página se añade: «Estas medidas [de las Reglas para sentir con la Iglesia] se tomaban principalmente para evitar el peligro de fuera; pero con ellas se buscaba también la unificación de la colectividad.» Es decir, la unión interna de la Compañía de Jesús. ¿De modo que ya en el nacimiento mismo de la Compañía (si no antes) adivina peligros para la unión el aludido historiador? ¿Y qué peligros son esos? Quizá los que en el mismo lugar insinúa cuando sin nombres, ni citas, ni demostraciones de ningún género, nos habla de ciertos «varones excelentes de la Compañía, a quienes sedujo el espiritualismo autónomo y enervante de la contemplación valdesiana». ¿Ya antes de 1548? La cronología no le favorece, porque suponemos que aludirá a San Francisco de Borja, o a los PP. Cordeses y Baltasar Alvarez. Pero no comprendemos cómo puede nadie calificar de *autónomo y enervante* el espiritualismo de esos *varones excelentes,* que se movieron siempre dentro de la más perfecta ortodoxia, ni menos parangonarlos con el luteranizante Valdés. Tal cosa sólo se les ocurrió a algunos, como Melchor Cano, en el siglo XVI. Pero el criterio intelectualista y antimístico de Cano es explicable en aquel tiempo; hoy es absolutamente reprobable.

nal, sin dejarse engañar por nuevos criterios luteranizantes. Pero también es indudable que muchas de ellas son igualmente útiles contra el peligro que podía originarse en los lectores de algunas obras erasmianas, especialmente de los *Coloquios familiares*, el libro más bello, y a la par el más venenoso, del humanista de Rotterdam.

De todos modos, las *Reglas para sentir con la Iglesia* revelan en su autor, el cual sin duda las concibió en París, aunque las redactase tal vez en Italia (98), un espíritu y también una espiritualidad, una manera de concebir la vida cristiana y religiosa diametralmente antierasmista. Ni diga M. Bataillon que Ignacio ha evolucionado en sentido frailesco y popular; porque de haber algún cambio en la vida espiritual del Santo, será más bien en sentido contrario, simplificando su ascetismo y abandonando, por incompatibles con su vida de estudio, ciertas penitencias corporales y obras externas de devoción, de las que Erasmo apellidaba farisaicas.

RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, S. J.

*Universidad Pontificia de Salamanca.*

(*Continuará*)

(98) No afirmo rotundamente que esas *Reglas* fueron redactadas por San Ignacio en París, porque en la copia que Fabro hizo de los Ejercicios—seguramente en la Universidad parisiense—no consta que estuvieran. No conservamos el original de Fabro, sino tan sólo una copia contemporánea del Beato († 1546). En este códice se hallan, es verdad, las *Reglas para sentir con la Iglesia;* pero de mano distinta y en todo conformes con la «Versio prima». *Cf.* PAUL DEBUCHY, *Une ancienne copie des Exercices* (Collection de la Bibl. des Exerc. de St. Ign., 1914), nn. 52-53, p. 4. MHSI., *Exercitia spiritualia*, páginas 567-569.

# BIBLIOGRAFIA

Dr. A. STONNER. — *Bibellesung mit der katholischen Jugend.* — F. Schöningh, Paderborn, 1936, 336 págs. (3.ª edic.).

En Alemania, como en general en todos los países donde hay muchos protestantes, la afición a la Biblia alcanza unas proporciones que, por desgracia, nosotros estamos muy lejos de emular. Se puede decir que este «movimiento bíblico» es el más extendido entre la juventud alemana y uno de los más influyentes para su formación religiosa. Después de la crisis racionalista, la generación de la postguerra busca a Dios, tal vez más con el corazón que con la cabeza, y anhela oír su voz en los libros inspirados.

Es muy frecuente que el libro de los evangelios o de los salmos sea el compañero inseparable del «nuevo alemán» (Neudeutsche) o del congregante mariano.

Así se explica, en parte, el suceso bibliográfico que va teniendo el libro del Dr. Stonner *Leyendo la Biblia con la juventud católica.* Su fin es enteramente práctico. Nuestros jóvenes quieren escuchar la palabra de Dios y sus educadores se la quieren presentar; pero muchas veces no aciertan en el modo. Para resolver esta dificultad, el autor de este libro no quiso fiarse de sus experiencias de diez años en esta labor, sino que realizó una encuesta, dirigiendo a los técnicos seis capítulos de preguntas relativas a la amplitud, modo, posibilidades y límites que se podían señalar para la lectura de la Biblia en los círculos de la juventud católica.

El resultado fué que 300 personas competentes aportaron los datos que les había dado la experiencia de cuatro, seis, diez y hasta catorce años de semejante apostolado; y con ellos y con su competencia personal pudo componer Stonner un libro denso, lleno de indicaciones prácticas. En él sigue fielmente las orientaciones pontificias, sobre todo de Pío X y Benedicto XV.

*Leyendo la Biblia con la juventud*, trata los puntos más útiles para aprender a normalizar los círculos bíblicos y sacar de ellos el mejor provecho. Los maestros y maestras proponen los medios de despertar en los párvulos la afición al evangelio; los directores de la juventud hablan de sus círculos bíblicos, con 15, 20, hasta 70, y en casos excepcionales aun 200 y 300 concurrentes. Luego se trata de las materias y orden en que se han de preleer (no sólo el N. T., sino también el antiguo, pero con selección); de la preparación psicológica para la lectura, ponderando los valores divinos y humanos de los libros inspirados; de los auxiliares del director y de los circulistas (libros, oración preparatoria, consideración subsiguiente, etc.). El fruto de estos círculos suele ser una afición grande a vivir la vida de la Iglesia, una elevación visible del sentido religioso, un ennoblecimiento del

carácter y preparación del alma para saborear por sí misma la doctrina inspirada por Dios.

Merecen subrayarse como especialmente prácticas e instructivas las observaciones que hacen ver cómo estos círculos están en relación estrecha con el estudio del dogma, la predicación, la liturgia y la veneración del magisterio eclesiástico.

Ya por esto sólo sería recomendable su lectura: lo es más por el acopio de estímulos, indicaciones y resultados de experiencia que recoge, y por lo que sirve para orientar al director de jóvenes y capacitarle para un género de apostolado que Dios quiera que cuaje pronto también entre nosotros.

A ello nos invita laudabilísimamente nuestro Primado con sus estudios y ediciones del Evangelio.

M. Z.

Dr. TIHAMER TÓTH. — *Jugendseelsorge.* — F. Schöningh. Paderborn. 1933, 416 págs.

«Grande, difícil y llena de responsabilidad es la tarea del educador. El porvenir de nuestro pueblo y de nuestra santa Iglesia depende de la formación religiosomoral de nuestra juventud. Enormes son los destrozos que el paganismo moderno ha producido en ella. Pero también es enorme el entusiasmo de los jóvenes católicos por Cristo y por su santa causa. Lo que le hace falta son directores diestros... Señor, danos fuerza y danos amor.»

Estas palabras con que el benemérito catedrático de Budapest y eminente apóstol de la juventud corona su obra *Apostolado con jóvenes*, cuadran, por lo menos en su segunda parte, mejor a nuestra patria que a la suya. Nuestra juventud ha revelado un espíritu heroico y gigantesco en la destrucción del paganismo moderno, que en forma de comunismo y anarquía quería envenenar a España. Extenuados, pero vibrantes de entusiasmo, esperan los nuevos jóvenes de la nueva España dirección e impulso.

A facilitar la labor de los educadores puede contribuir muchísimo el libro que presentamos, fruto de veinte años de estudios y experiencia personal del acreditadísimo pedagogo e infatigable apóstol doctor Tóth, ya conocido del público español por otras producciones suyas.

Ponernos a recomendarle casi parece una injuria al eminente escritor, cuya fama e influjo han desbordado los límites de Hungría y se hacen notar beneficamente en toda Europa y América.

El contenido del libro es, a grandes líneas, el siguiente: después de unos pensamientos introductorios sobre el cuidado que necesita la juventud universitaria y de considerar la fuerza educativa de nuestra religión (que con su moral y con su dogma responde plenamente a las aspiraciones del entendimiento, voluntad y vida afectiva del hombre), considera la educación del niño en su propio hogar y los primeros cuidados que se le deben prestar. Al delinear después la individualidad del educador, desarrolla una de sus ideas favoritas: el educador debe amar al educando, debe interesarse y afectarse con él sin que se mengüe su autoridad ni sufra la disciplina; debe servirle de ejemplo con sus obras y de guía con su competencia. Luego estudia la educación en orden a preparar a la juventud para una vida racional, adornada con las virtudes naturales, enseñoreada por el entendimiento y la voluntad y realzada sobrenaturalmente por el amor a Jesucristo y por la oración. Para ello debe influir el educador con un tratamiento individual: en particular, debe ayudar en la elección de estado. Dos capítulos están consagrados al problema, particular-

mente delicado, de dirigir al joven durante el período de transformación fisiológica y psicológica. Analiza sus manifestaciones, descubre sus necesidades, señala los remedios naturales y sobrenaturales, atiende como pocos al problema en toda su complejidad y encuentra en la religión los medios más eficaces para resolverlo. En el resto del libro considera algunos valores espirituales para la educación (sacramentos de la penitencia y eucaristía, congregaciones), y termina con un capítulo acerca de los internados, después de haber hablado en el precedente del factor *alegría* en la educación del joven.

La lectura de este libro despierta en el lector la persuasión de haberse dejado influir por un hombre experto, que sabe las dificultades y conoce las soluciones en el difícil problema de formar al hombre.

En un libro donde todo parece atinado y en su punto, tal vez convenga destacar algunas ideas, a las que Tóth da el relieve que se merecen: el educador tiene que amar e interesarse por el alumno; en la educación religiosa tiene que ceder el intelectualismo excesivo, en gracia del gusto y afecto que conviene hacer sentir por la religión; el problema sexual, dice con sobriedad y criterio atinadísimo, no se reduce a la esfera animal o de la carne; para su tratamiento hay que atender sobre todo a la psicología típica de los años de pubertad e invocar el auxilio del factor religioso.

A todos los educadores y maestros de la juventud recomendamos este libro, seguros de no dejarles defraudados.

M. Z.

Dr. I. KLUG. — *Die Tiefen der Seele, Moralpsychologische Studien.*— F. Schöningh, Paderborn, 453 págs., 8.ª edic.

El título de esta obra despierta nuestra curiosidad, pues parece prometernos revelaciones sensacionales en una materia de sumo interés para todos. Y ciertamente que el contenido del libro no defrauda al epígrafe ni al subtítulo *Estudios psicológicomorales.* Aunque, a decir verdad, la curiosidad se trueca bien pronto en el más vivo interés y reviste una forma seria, pues serios y trascendentalísimos son los problemas que con mano maestra va proponiendo el Dr. Klug a nuestra consideración.

Psicólogo por naturaleza y médico de almas por profesión, Klug se encuentra en circunstancias excepcionalmente favorables para descubrirnos *las profundidades del alma,* conforme a su promesa. La ciencia del teólogo y moralista, la experiencia del sacerdote y director de almas, un enorme caudal de conocimientos adquiridos al contacto con obras de literatura, epistolarios, biografías, etc., no menos que las impresiones recibidas personalmente en correccionales, presidios y casas de salud..., son la recomendación y garantía de esta obra. Hasta el peligro de subjetivismo desaparece, porque Klug lo ha controlado y confirmado todo en el intercambio de ideas con médicos y psicólogos.

El fondo de su obra lo constituyen una serie de problemas morales, prácticos algunos, como los que atañen al temperamento, estudiados de antiguo, aunque remozados en la terminología; otros, que han sido y siguen siendo objeto de investigaciones modernísimas: estados patológicos, tipología de hombres problemáticos, psicología del sentimiento religioso y moral, etc. He dicho que son problemas morales, porque éste es el único aspecto que en ellos interesa al autor.

El Dr. Klug no profesa ninguna norma relativa de moralidad. «Está fuera de toda discusión—dice—que hay una moral absoluta...

que se presenta al hombre en forma de imperativos categóricos, ante los cuales no caben pretextos o interpretaciones sutiles... No se da ninguna moral relativa» (p. 3). Pero después agrega unas palabras que, tras la declaración precedente, no deben alarmar a nadie, pues son justas y atinadas: «Hay una moral concreta, y consiste en la medida de moralidad que alcanza el individuo cuando se mide su reacción ante las exigencias de la moral absoluta. Esta moralidad concreta del individuo coincide raras veces con la norma de moralidad absoluta» (p. 4). «La psicología moral se encuentra frecuentemente ante profundos enigmas del alma allí donde el moralista no tiene más que compulsar cualquier libro de moral para decir: pecado mortal» (p. 6). Por eso, cuanto mejor sepa el sacerdote unir en sí al moralista y al psicólogo, tanto mejor realizará el ideal del representante de la Justicia divina, tan exacta como misericordiosa. Y Klug pretende con su libro eso: dar a la psicología el puesto que le corresponde para la apreciación de «la moral concreta» y para la dirección de las almas, sublimándola al mismo tiempo con la luz y seguridad que brotan de la religión y moral cristianas.

Es imposible dar en breve espacio una idea de esta obra, singularmente densa y concentrada. Dando por adelantado los datos y resultados más seguros de la observación sobre la constitución fisiológica y psicológica de los individuos, entre los que le merecen especial aprecio las investigaciones de Ernesto Kretschmer, dedica el cuerpo de la primera parte del libro a la consideración de las «fuerzas oscuras», que particulariza, considerando por separado las taras hereditarias o adquiridas, la constitución individual, impulsos que esclavizan y ennoblecen, eros y sexo. En la segunda parte tienen cabida verdaderas monografías sobre «naturalezas problemáticas»; el autor hace desfilar ante nosotros al escéptico y al individualista, al psicópata y al criminal; el hombre en estado de naturaleza pura no existe hace falta el auxilio sobrenatural. Los dos apartados últimos están consagrados: el uno, a la psicología de la conversión, y el otro, a demostrar que la perfección de la naturaleza humana es fruto de la fidelidad y del trabajo: «el triunfo es sólo de los hombres heroicos» p. 402); es decir, de los que se esfuerzan por realizar en sí la norma de moralidad.

El Dr. Klug no pretendió hacer un libro descriptivo, aunque describe muchos fenómenos y los ilustra con ejemplos elocuentísimos; tampoco quería, al menos de primera intención, ser científico, aunque lo es por la escrupulosidad y método que sigue; su deseo era dirigirse a los que de una manera o de otra influyen en la dirección de las almas, a los jurisconsultos, educadores, médicos..., para ayudarles a orientarse, a comprender y tratar con acierto a sus clientes. Pero ante todo se dirige a los sacerdotes. Recogiendo los datos de la psicología, les ilustra sobre los abismos de miseria y de trastorno que pueden caber en un alma, para que sepan tomar ante la moral concreta la posición que corresponde y a la que están obligados. Para tal objeto es utilísimo, por no decir insustituíble, y será de desear verlo difundido entre el clero en una buena versión.

M. Z.

ANTONIO DUE ROJO, *S. I.*—*Dios y la ciencia.*—Conferencias dogmáticocientíficas en el Centro de Cultura Religiosa Superior (1940-1941). Granada. Facultad Teológica, S. I. Apartado 32. 1941. 232 páginas.

He aquí un libro de grandísima utilidad. No es ciertamente un libro «técnico» de Filosofía o de Ciencias físicas. Pero tampoco es un

libro para el vulgo. Su autor, profesor de Filosofía en el Seminario Mayor Diocesano de Granada y director del Observatorio de la Cartuja, verdadero «técnico» en Filosofía y Ciencias, ha adaptado al ambiente científico de nuestros universitarios y hombres de carrera, generalmente poco preparados para estudios filosóficos, grandes verdades y pruebas de carácter metafísico referentes al problema de Dios. Creemos sinceramente que este libro, de sana vulgarización filosófica, viene a llenar el vacío que tanto se ha hecho sentir en España, y a subsanar el cual surgen de todas partes esos magníficos Centros de Cultura Religiosa Superior. En el de Granada tuvo el pasado año el P. Due su curso sobre el tema «Dios y la Ciencia». Fruto de aquel curso es el libro que hoy ofrece al público; en él están reunidas sus doce lecciones, seguidas de la conferencia sobre la Compañía de Jesús y la Ciencia, con que clausuró el año académico 1940-1941 en que recurría el cuarto centenario de la Compañía.

No son estas conferencias, como el título podría sugerir, una exposición pormenorizada de la prueba teleológica de la Existencia de Dios. El A. da mucho más que esto.

En dos partes bastante caracterizadas podríamos reunir toda la materia. La primera parte es más estrictamente filosófica; en la segunda se rozan cuestiones más bien teológicas. En las primeras lecciones (1-5) el A., echando mano de las solidísimas *vías* de Santo Tomás, prueba la existencia de Dios en forma clara, amena y profunda al mismo tiempo. El principio de razón suficiente, «fundamento de la investigación científica», es el que le sirve para demostrar en la lección primera la existencia del Ser Necesario. Por vía descendente se podría probar—dice luego el A. al fin del capítulo—«que el mundo cuyos caracteres son diametralmente opuestos a los suyos [del Ser Necesario], habrá de ser contingente [...]. Pero preferimos [...] hacer ver cómo [...las] ciencias reconocen, cada una en su propio sector y bajo su punto de vista propio, la gran verdad de que: «El mundo no se basta a sí mismo; el mundo necesita de Dios.» He aquí el panorama que va a desplegar en las siguientes lecciones. No es que el A. pretenda hacer decir a las ciencias lo que ellas no pueden decir, porque el problema que va a resolver es estrictamente filosófico, y en estos casos es menester, como leemos en la pág. 40, a propósito del movimiento, «apartar la vista del telescopio y alzar la mano de los cálculos matemáticos para buscar y hallar en la filosofía cristiana la única respuesta satisfactoria». En el fondo, lo que el P. hace es extender con datos científicos, sacados especialmente de la Astronomía física, el círculo de nuestra experiencia para estribar luego sobre ella con proceso estrictamente filosófico, aunque espontanísimo, la prueba metafísica de la existencia de Dios: ha situado simplemente, y en esto está su mérito, las clásicas *vías* en un ambiente científico, pero sin sujetarlas al vaivén propio de las hipótesis científicas.

Con interés creciente van pasando delante del lector las pruebas de la causalidad, del movimiento, del orden, de la limitación de perfecciones (lecciones 2-5), y al fin de cada uno de estos argumentos después de la solución de las principales dificultades, se destaca el nuevo aspecto, siempre consolador y magnífico, con que aparece a nuestros ojos el Autor de la naturaleza. En las lecciones 6 y 8 se completa el cuadro con dos nuevas pinceladas: la Inmensidad (lección 6) y la Eternidad de Dios (lección 8). Entre ambas, la multiplicidad, que tan a las claras se puso de relieve en la lección 6, sirve a maravilla para refutar de modo muy sugestivo el Panteísmo, al par que se afirma por contraste la única y verdadera unidad de los seres, que no es otra que la comunidad de origen (lección 7).

Las lecciones 9 y 10, que podríamos calificar de apéndice a esta

primera parte, están dedicadas a dos argumentos de cuño menos estrictamente metafísico; nos referimos al argumento fundado en la degradación de la energía y en el origen de la vida; pero que oportunamente ocupan un lugar en un libro que tiene por tema *Dios y la Ciencia*.

Estas primeras lecciones nos han puesto en contacto con la Suprema Causa. Ha sido un proceso que ha resuelto el problema del *hecho*. En la segunda parte se quiere estudiar el *modo*: ¿Cómo se ha realizado la formación del mundo?; problema que invita a plantear también la cuestión de su fin, porque hablar del origen de un ser es suscitar la idea de su muerte. En uno y otro caso, la Ciencia emite sus hipótesis, aunque envueltas en densas tinieblas; mas poseemos la Cosmogonía de los libros sagrados; de aquí la pregunta: ¿Qué nos dice la Biblia sobre el origen y fin del mundo? ¿Está acorde con las hipótesis científicas?

Brevemente, pero con claridad suma, separa el A. lo probable de lo cierto, y en la lección 11, destinada a estudiar «El Génesis y el origen del mundo», fija su posición, que creemos la más probable, sosteniendo un concordismo moderado: «Las proposiciones fundamentales en que coinciden ambas páginas [bíblica y científica], han sido precisamente la materia del presente libro; dependencia y subordinación del universo a Dios en su misma razón de ser; producción del mundo, que hemos visto hubo de ser creación propiamente dicha; orden y disposición de sus elementos, a quienes fueron impuestas las leyes naturales que hoy estudia la ciencia; necesidad de la intervención divina en un primer impulso dinámico y térmico, sin el cual no se puede explicar el régimen existente; origen de los seres vivientes por una acción divina diferente de la que dió el ser a la materia inerte» (pág. 178 y sigs.).

La lección 12 y última está dedicada a la «Evolución y fin del mundo». La Ciencia, cuando quiere extender hacia este tema sus investigaciones está más envuelta aún en oscuridades que cuando quería tratar del origen del universo. Por lo que atañe a la Sagrada Escritura, indica el A. las dos normas fundamentales para una fiel interpretación: tener en cuenta que no es una explicación técnica del fin del mundo y atender al punto de vista bajo el que se tratan estos asuntos, que no es otro que la venida del Juez supremo como «algo trascendental en la vida religiosa de los hombres». Si se tienen presentes estas dos normas, no se buscará en los libros santos la confirmación de hipótesis más o menos patéticas, que atraen un tiempo a los hombres de ciencia para ser relegadas tal vez más tarde al olvido.

Este es, en breve síntesis, el libro que, elegantemente presentado, acaba de ofrecer al público la Facultad Teológica, S. I., de Granada.

Dada la finalidad de la obra, no hemos echado de menos más que alguna alusión a las leyes estadísticas, hoy tan decantadas; el argumento del orden parecía exigir la solución de esta dificultad, más aparente, tal vez, que real, pero que puede serlo para los estudiantes y hombres de carrera, a quienes, al fin y al cabo, se dirige la obra. También nos ha parecido que en algunas ocasiones se daba excesivo espacio a la parte científica al par que se reducía demasiado el aspecto filosófico.

Son éstos, empero, detalles insignificantes; en general, la obra merece todos nuestros plácemes y le auguramos la más extensa difusión.

J. SAURET.